2020 154

Toplum ve Bilim

SİYASETİN DİLİ, TOPLUMUN BELLEĞİ

Sıradan şeylerin belleği	*Güldem Baykal Büyüksaraç*
Popüler kültürden siyasete samimiyet	*Mesut Yücebaş*
Neredeyse mahpus: Mahpus yakınları	*İpek Merçil*
Sosyal girişimciliğe antikapitalist bir bakış	*İlker Cenan Bıçakçı*
LGBTİ+'lar öğretmen olabilir mi?	*Ezgi Duman*
Erken Cumhuriyet döneminde camiler ve laiklik	*Metin Yüksel*
Sefarad Yahudileri için ölümsüz bir anıt	*Yasemin Gedik*

Toplum ve Bilim

SAYI 154 • 2020

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

Güldem Baykal Büyüksaraç
Sıradan şeylerin belleği: Türkiye'de bir koruma alanında yerleşme, maddi dünya, peyzaj 5

Mesut Yücebaş
Popüler kültürden siyasete samimiyet: *Şokopop* ve Seda Sayan örneği 35

İpek Merçil
Neredeyse mahpus: Mahpus yakınları 58

İlker Cenan Bıçakçı
Sosyal girişimciliğe antikapitalist bir bakış: Küba örneği 85

Ezgi Duman
LGBTİ+'lar öğretmen olabilir mi? Dworkin'in Herkül yargıcı *versus* Anayasa Mahkemesi yargıçları 108

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Metin Yüksel
Erken Cumhuriyet döneminde camiler ve laiklik 131

Yasemin Gedik
Fransa'daki soykırım kurbanı Sefarad Yahudileri için ölümsüz bir anıt: *Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France* 142

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 149

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Clay Banks, "No Justice No Peace", *Unsplash*

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Nilgün Toker
Yüksel Taşkın

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız
Polat S. Alpman
Seda Altuğ
Eylem Ümit Atılgan
Asena Günal
Burak Onaran
Serdar Şengül
Serdar Tekin
Ömer Turan
Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan makaleler, ISI Database'de yer alan *Sociological Absracts*, *Social Services Abstracts* ve *Worldwide Political Science Abstracts* indeksleri ve *Political Science Complete* (EBSCO) tarafından taranır.

Bu sayıda...

Bu sayımızda, farklı disiplin ve alanlardan bambaşka meselelere odaklanmış birbirinden kıymetli yedi yazılık bir dosya hazırladık.

Dosyanın ilk yazısı, bir hayli ilginç ve çok sık rastlanmayan bir perspektife dayanıyor: Güldem Baykal Büyüksaraç, "Sıradan şeylerin belleği: Türkiye'de bir koruma alanında yerleşme, maddi dünya, peyzaj" başlıklı yazısında Türkiye'de bir koruma alanı olan Köprülü Kanyon Milli Parkı'ndaki insan-çevre ilişkilerini tartışıyor ve toplumsal yaşamın maddeselliğini irdeliyor. Bunu yaparken de gündelik yaşamın sıradan "şeylerine" bakıyor, "özellikle de harap olmuş, bazen kullanılmadan eskimiş materyal formlara" odaklanıyor. Mesut Yücebaş, "Popüler kültürden siyasete samimiyet: *Şokopop* ve Seda Sayan örneği" adlı makalesinde, harbicilik, samimilik, "içi dışı birlik" vurgularının izlerini popüler kültürde arıyor. Otoriter liderlerin tanımlayıcı özelliklerinden biri sayılan harbiliğin popüler anlatılarda nasıl "paketlendiğini" araştırıyor. İpek Merçil, "Neredeyse mahpus: Mahpus yakınları" başlıklı yazısında bir kişinin hapsedilmesinin, hapsedilen kişinin yakınları üzerindeki etkisini, yakınların kendi yakın/uzak çevreleriyle yaşadıkları sorunları ve bu sorunlarla baş etme yöntemlerini araştırarak üzerinde çok çalışma yapılmamış bir alana giriyor. İlker Cenan Bıçakçı ise "Sosyal girişimciliğe antikapitalist bir bakış: Küba örneği" *sosyal girişimcilik* kavramını "kapitalizmin neden olduğu sorunları yalnızca yönetmeyi" hedeflemesi nedeniyle eleştirirken, toplumcu girişimcilik uygulamalarını Küba örneği üzerinden tartışarak bunun bir alternatif olup olamayacağını sorguluyor. Ezgi Duman, "LGBTİ+'lar öğretmen olabilir mi? Dworkin'in Herkül yargıcı *versus* Anayasa Mahkemesi yargıçları" adlı makalesinde, Anayasa Mahkemesi tarafından verilen Z.A. kararını ele alarak, Dworkin'in "Herkül yargıç" tanımlamasından yola çıkıp hukuk kural ve kaidelerini normatif açıdan tartışmaya açarken aynı zamanda "toplumsal ahlâk" kavramını da sorguluyor.

4

Dosyamızda iki kitap eleştirisine de yer verdik. Metin Yüksel Deniz Parlak'ın *Laikleşme Sürecinde Camiler: Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e* adlı kitabına dair eleştirilerini ortaya koyarken, Yasemin Gedik önemli bir anıt-kitabın, *Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France*'ın tarihsel önemini vurgulayarak okurların dikkatine sunuyor.

AYBARS YANIK

Sıradan şeylerin belleği: Türkiye'de bir koruma alanında yerleşme, maddi dünya, peyzaj

*Güldem Baykal Büyüksaraç**

Özet: Bu makale, Köprülü Kanyon Milli Parkı ile ilgili araştırma bulguları üzerinden Türkiye'de bir koruma alanında insan-çevre ilişkisini sorunsallaştırarak, toplumsal yaşamın mekânsallığını ve maddeselliğini tartışmaktadır. Parkın ekolojik, kültürel ve ekonomik değerler biçilen unsurlarından çok, hegemonik koruma perspektifinin kenarda köşede bıraktığı, görünmez kıldığı şeylere, gündelik yaşamın sıradan şeylerine, özellikle de harap olmuş, bazen kullanılmadan eskimiş materyal formlara odaklanmaktadır. Yerel topluluğun barınma ve geçim pratiklerinin somutlaştığı bu maddi dünya, bir miras peyzajını iç içe geçmiş toplumsal pratiklerin ve zamansallıkların birlikteliği olarak kavramsallaştırmamızı sağlar ve aynı zamanda, yöreye dair başka hikâyeleri duyulur kılar. Materyal bağlam, mekânın sakladığı farklı hikâyelere işaret ederek, peyzajın metinsel çeşitliliğini, bir başka deyişle, farklı bellekler, farklı anlamlar üretme gücünü ve barındırdığı simgesel ihtilafları açığa çıkarmaktadır.

Anahtar sözcükler: Köprülü Kanyon Milli Parkı, Selge, maddi dünya, yerleşme, peyzaj, koruma.

Giriş

Bu makalede, Köprülü Kanyon Milli Parkı (KKMP) ve bu parkta yaşayan topluluklar ile ilgili çalışmalarımdan[1] yola çıkarak, insan-çevre ilişkisine dair kav-

(*) Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

1 Bu araştırmanın önemli bir kısmı İngiliz Arkeoloji Enstitüsü'nün (British Institute at Ankara, İAE) yürüttüğü, İngiliz Akademisi Sürdürülebilir Kalkınma Fonu (British Academy Sustainable Development Fund) tarafından desteklenen "Living amid the Ruins: Archaeological Sites as Hubs of Sustainable Development for Local Communities" projesi (LAR, 2016-2018) kapsamında tamamlandı (https://biaa.ac.uk/research/item/name/living-amid-the-ruins). İAE Direktörü ve LAR yürütücüsü Dr. Lutgarde Vandeput'a ve eş-yürütücü Dr. Işılay Gürsu'ya araştırma heyecanımı daima paylaştıkları için müteşekkirim. Bu çalışma, 2019-2020 Akademik Yılı boyunca Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (ANAMED) tarafından desteklenmiştir. Projeye araştırma görevlisi olarak sunduğu katkılardan dolayı, Özlem Dalkoparan'a teşekkür ederim. Yazımı itinayla okuyup düşüncelerimin sarihleşmesine katkı sağlayan Derya Özkan'a ve araştırma malzemelerini benimle cömertçe paylaşan Nedim Kemer'e ayrıca müteşekkirim.

ramsal bir tartışma sunuyorum. Bu tartışmanın esin kaynağı, milli parkın ekolojik, kültürel ve ekonomik değerler biçilen unsurlarından çok, hegemonik koruma perspektifinin kenarda köşede bıraktığı, görünmez kıldığı şeyler: gündelik yaşamın sıradan şeyleri, özellikle de harap olmuş, bazen kullanılmadan eskimiş materyal formlar. Barınma ve geçim pratiklerinin somutlaştığı, toplumsal yaşamın maddeselliğini açığa çıkaran bu şeyler milli park sınırları içinde sıkışıp kalmış, nüfusu gittikçe azalan kadim bir orman köyünün, güncel olarak mahalle statüsündeki Altınkaya'nın, gayri resmî yakın tarihine ışık tutar nitelikte.

Yöre anlatılarında ve park temsillerinde, KKMP "peyzaj değeri yüksek bir rekreasyon alanı" olarak tanımlanıp,[2] doğal kaynak ve kültürel değerleri sıralanır: Köprüçay Irmağı, kanyonlar, yöre halkının "adam kayalar" olarak ifade ettiği konglomera kayalıkları, su yolları, orman-akarsu ekosistemi, zengin flora ve fauna çeşitliliği, yaban keçisi, dağ eteklerini ve kanyonları yuva edinmiş kuş türleri, kekik ve benzeri şifalı ve aromatik bitkiler, Oluk Köprü, Büğrüm Köprü, Selge'ye çıkan Antik Yol, antik kentin tepedeki kalıntıları ve köy yamaçlarındaki teras tarlalar. Bütün bu çevresel unsurlar, turist rehberlerinin sözlü anlatımlarında da mutlaka yerini bulur. Rehber –ki çoğunlukla Antalya'nın yerlisidir– Selge yolu üzerinde seyir molaları için yer yer duraklayarak, ziyaretçilere bunların hepsini teker teker gösterir.

Yöreye turizm ve rekreasyon amaçlı ekonomik değer biçilmesinin ötesinde, buradaki çevresel unsurlar bir bütün halinde temsil edilerek yasal düzenlemelere tabi bir "milli park" tesis edilmiştir. Bu siyasal süreç toplumsal imgelemde de karşılığını bulur. Yöre halkı olmayanların –bilhassa, doğa ve kültür turizmi tüketicilerinin– milli park tahayyülünün biçimlenmesinde, doğal ve kültürel varlıkları korumaya dair Batı merkezci söylemin ("authoritative heritage discourse", Smith, 2006) ve bu söylemi ulusal tüketicilere aktaran kültürel metinlerin payı büyüktür.[3] Bu metinler, mekânsal temsiliyet bakımından seçicidir; peyzajın "doğal, tarihi, kültürel ve rekreasyonel kaynak değeri" (DKMP, 2014: 1) sayılan, aynı zamanda estetik ve pazarlanabilir öğelerine odaklanırlar.

Bu yazıda, yukarıda özetlediğim "peyzaj değeri" söyleminin dışına çıkarak, KKMP sınırları içinde kalan bir yerleşim yerinde karşılaştığım gündelik deneyimlere göz atıyorum. Selge Antik Kenti kalıntılarının yanı başında nesiller boyu sürüp giden bir günlük yaşamı âtıl, atık, estetik değer taşımayan şeyler üzerinden betimleyeceğim. Bu şeylerin yerel bellek açısından etkinliğini ve anlam üretme yetilerini ortaya koymak amacıyla, her nesnenin anlatıcı özne olarak alımlandığı yorumsayıcı bir analitik metot benimsiyorum.[4] Sahada rastladığım materyal

2 Örneğin bkz. (Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü [DKMP], 2014).

3 Kültür ve Turizm Bakanlığı, Tarım ve Orman Bakanlığı yayınları bu metinlere örnek olarak gösterilebilir.

4 Caitlin DeSilvey (2006) benzer bir yaklaşıma "katılımcı yorumsayıcı etik" (*collaborative interpretive ethic*) diyor. Ayrıca bkz. (DeSilvey, 2012).

formları bir araştırma nesnesi olarak ele almaktaki niyetim, insanın dünyayla (fiziksel ve sosyal çevresiyle) tecrübe ettiği etkileşimi anlamak üzere "şeylerin kendisine dönmek".[5] Bu niyetle, toplumsal yaşamı mümkün kılan sıradan şeylere beşeri özellikler yakıştırmaktansa, bu şeylere anti-Kartezyen bir yerden bakarak onları görmeye ve hikâyelerini dinlemeye çalışıyorum. Bu yaklaşım, peyzaj antropolojisine son yıllarda önemli katkılar sağlamış, insan ve insan olmayan varlıkların dolanıklığına (*entanglement*) dair güncel tartışmalar ışığında biçimlendi.[6]

Etnografik bağlam: Altınkaya, nam-ı diğer Zerk[7]

KKMP ile ilgili araştırmaların büyük çoğunluğu bugüne dek peyzaj ekolojisi, peyzaj planlama ve ormancılık alanlarında yürütüldü. En çok çalışılan konular bölgenin bitki örtüsü ve biyoçeşitlilik potansiyeli (Ayaşlıgil, 1987; Tavşanlıoğlu ve Coşgun, 2009; Çetinkaya, 2002; 2006; Çetinkaya ve Altan, 2002; Duhme ve Hinckley, 1992; Neyişçi, 1989, 2002), koruma, kaynak yönetimi ve orman amenajman planlaması olarak sıralanabilir (Ayaşlıgil ve Duhme, 1993; Çetinkaya vd., 2014; Karahalil vd. 2009, 2011, 2015; Kemer, 2009). Nispeten yeni çalışmalar arasında devletin ekosistem yönetimi ve kalkınma politikalarını sorunsallaştıran ve topluluk tabanlı öneriler geliştiren disiplinlerarası araştırmalar da yer alıyor (Akbulut, 2011; Coşgun ve Uzun, 2007; Kemer, 2009). Güncel olarak yürüttüğüm ve bu makaleye temel oluşturan araştırma projesi,[8] Türkiye'de doğal ve kültürel varlıkları koruma ve yönetme pratiklerinin yerel unsurlarla etki-

5 (Heidegger, [1927] 1962: 58; Merleau-Ponty, 1968: 4; akt. Olsen, 2010: 27. Ayrıca bkz. Candlin ve Guins, 2009; Doma ska, 2006; Harman, 2002; Hisarlıgil, 2008; Preda, 1999). Nesne ve şey kavramları arasındaki fark üzerine bkz. (Heidegger, 1971: 161-184; Ingold, 2012: 435-438). Bu ayrımı vurgulayan diğer kuramsal çalışmalar için bkz. (Flusser, 1999; Harman, 2005; Henare, Holbraad ve Wastell, 2007 (akt. Ingold, 2012); Olsen, 2010: 63-89).

6 Bu tartışmalar, daha çok yeni materyalizm (Alt ve Pauketat, 2019; Coole ve Frost, 2010; Fowler ve Harris, 2015), *assemblage* (Deleuze ve Guattari, 1987; ayrıca bkz. Anderson ve McFarlane, 2011; Bennett, 2010; Müller, 2015), aktör-ağ (Latour, 1996) kuramları, ilişkisel ontoloji, peyzaj fenomenolojisi gibi alanlarda yürütülüyor. Bu kuramlar arkeoloji, antropoloji, coğrafya, maddi kültür ve peyzaj çalışmaları arasındaki epistemolojik sınırların üretken bir biçimde muğlaklaşmasındaki payları açısından da önemli.

7 Zerk köyü 1960 yılında Altınkaya ismini almıştır (Coşgun ve Uzun, 2007). Bugün halk arasında her iki isim de kullanılmaktadır.

8 Bu araştırma, 2017 yılında, kırsal Türkiye'de sürdürülebilir kalkınma bağlamında kültürel miras yönetimini yeniden değerlendirme ve öneri geliştirme amaçları güden uluslararası ve çok-disiplinli bir projenin etnografik modülü olarak hayata geçti (https://biaa.ac.uk/research/item/name/living-amid-the-ruins). 2017 ve 2018 Yaz ve Bahar dönemlerinde, Milli Park'ın çeşitli yerlerinde, Yukarı Köprüçay Havzası'ndaki Altınkaya ile Aşağı Köprüçay Havzası'ndaki Beşkonak ve Karabük mahallelerinde daha çok vakit geçirerek, saha araştırmaları yürüttüm. Saha araştırmasında uyguladığım metotlar katılımcı gözlem, yarı-yapılandırılmış ve derinlemesine mülakat, sözlü tarih, kadınlar, gençler ve ihtiyarlarla ayrı gruplar halinde yürütülen odak grup çalışmalarından oluşuyor. Bu metotların yanı sıra, 2019-2020 döneminde, Türkiye'de doğa ve kültür varlıklarının korunması ve yönetimine dair resmî söylem, çevre koruma mevzuatı ve kurumsal yapılanma süreçlerini etüt etmek üzere resmî kurum arşivlerinde, *Resmî Gazete*, ulusal gazeteler ve yerel basında KKMP odaklı taramalar gerçekleştirdim. Bir yandan da, Türkiye'de yükselmekte olan çevre adaleti hareketinin çeşitli mecralarda ürettiği söylemi analiz etmeyi sürdüyorum.

Harita 1. Köprülü Kanyon Milli Parkı (Orman Bakanlığı Milli Parklar Dairesi, 1972).

leşimini KKMP özelinde irdeleyerek, topluluk tabanlı koruma ve kaynak yönetimi çalışmalarına katkı sağlamayı amaçlıyor.

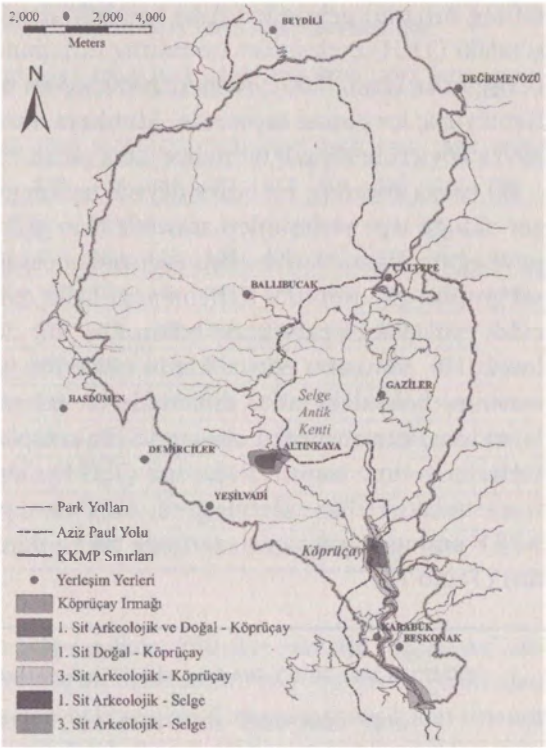
1973 yılında Türkiye'nin on beşinci milli parkı ilan edilen KKMP, batı Toroslarda yer alır ve Köprüçay havzasının önemli bir kısmını kapsar (Harita 1). Park, bugün, Antalya ve Isparta illeri sınırları içinde yaklaşık 47 bin hektarlık bir alana sahip.[9] Biyoçeşitlilik bakımından hayli zengin orman-akarsu ekosistemlerinin bulunduğu KKMP, 6.000 ila 8.000 yıllık bir insan-doğa etkileşiminin mekânı olarak tanımlanıyor (Ayaşlıgil ve Dühme, 1993; Çetinkaya, 2006; Karahalil vd. 2009). Torosların rafting ve kanyon sporlarına elverişli akarsu-vadi oluşumları ve Pisidia Uygarlığı kalıntıları sayesinde Türkiye'nin popüler turizm destinasyonları ve rekreasyon alanları arasında sayılıyor (örneğin Karahalil vd. 2015). Milli Park statüsünün yanı sıra, Altınkaya mahallesinin iç içe konumlandığı Selge Antik Kenti ve Köprüçay üzerindeki Oluk Köprü ile Kocaçay üzerindeki Büğrüm Köprü gibi yerler arkeolojik sit alanı olarak koruma altında (Harita 2).

KKMP sınırları içinde, Antalya'nın Manavgat ve Serik ilçeleri ile Isparta'nın Sütçüler ilçesine bağlı, biri köy diğerleri mahalle statüsünde[10] olmak üzere top-

9 Köprülü Kanyon milli park ilan edildiğinde 35.726,5 hektarlık bir alanı kapsıyordu (Karahalil vd. 2011). Ancak, 2020 yılında *Resmî Gazete*'de yayımlanan bir Cumhurbaşkanlığı kararıyla Isparta'nın Sütçüler ilçesinde bulunan Sarp Dağı'nın önemli bir kısmı dahil edilerek, 10 hektar daha genişletilmiştir (25 Şubat 2020 tarihli *Resmî Gazete*, 2152 sayılı karar).

10 2012 yılında çıkan ve kamuoyunda Büyükşehir Yasası olarak bilinen 6360 sayılı yasayla, Türkiye'de büyükşehir sayısı otuza yükseldi ve nüfusu 2 binin altında olan 559 belde belediyesinin

lam 11 yerleşim yeri bulunuyor (Harita 2). 2019 yılı itibarıyla, Antalya ili Manavgat ilçesine bağlı Altınkaya mahallesinin nüfusu 385, park sınırları içinde ikamet edenlerin toplam nüfusu ise 4.520 olarak tespit edilmiş (TÜİK, 2019; 2007-2019 arası nüfus değerleri için bkz. Tablo 1 ve 2). Yerleşim yerlerinin hepsinde otlak, yaylak gibi ortak alanlar mevcut, ancak bölgenin genelinde çözüme kavuşmamış, köylüleri devlet kurumlarıyla ve birbirleriyle anlaşmazlıklara düşüren, toprak kullanımı ve yapılaşmayı kaotikleştiren, aynı zamanda park yönetimini güçleştiren, ciddi bir mülkiyet sorunu söz konusu (Coşgun ve Uzun, 2007; Kemer, 2009). Çaltepe ve Karabük dışında, 9 yerleşim yerinin hiçbirinde kadastro çalışmaları tamamlanmamış (Coşgun ve Uzun, 2007). Sadece orman alanlarının saptanmış olduğu Altınkaya'da da arazi kadastro çalışması yapılmamış. Kadastro çalışmalarının tamamlanmamış olmasında ortak ve şahsi arazilerini "hazineye kaptırmak" ve emlak vergisi vermek istemeyen köylünün de payı olduğu sıklıkla dile getiriliyor.[11]



Harita 2. Köprülü Kanyon Milli Parkı içinde yer alan sit alanları ve yerleşim yerleri (Kemer, 2019)

KKMP'de bulunan yerleşim yerleri sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan birbirleriyle kıyaslamalı olarak değerlendirildiğinde, genellikle Köprüçay havzaları içindeki konumları dikkate alınır (Coşgun ve Uzun, 2007; Kemer, 2009). Aşağı Köprüçay Havzası'nda (AKH) ve parkın en güneyinde yer alan Beşkonak ve Karabük, parka gelen ziyaretçileri karşılama noktaları olarak turizm (özellikle

kapatılması kararlaştırıldı. Nisan 2014 itibarıyla, bu otuz büyükşehirde, köyler aynı adla mahalleye, beldeler de beldenin adıyla tek mahalle olarak köyler gibi ilçeye bağlı mahallelere dönüştürüldü (Demirkaya ve Koç, 2017). Bu değişikliğin sonucu olarak, Antalya'ya bağlı ilçelerin mülki sınırları içerisinde yer alan köy ve belde belediyelerinin tüzel kişiliği kaldırılmış, köyler mahalle olarak, belediyeler ise belde ismiyle tek mahalle olarak bağlı bulundukları ilçenin belediyesine katılmış oldu. Altınkaya da bu şekilde Manavgat ilçesine bağlandı.

11 Nuri Bahar, Altınkaya (Kelif Mahallesi), 23 Ağustos 2017. Ayrıca bkz. (Kemer, 2009: 170-171).

rafting turizmi) gelirinden daha çok pay almaktadır. Yukarı Köprüçay Havzası'ndaki (YKH) yerleşimler ise rafting turizminden ciddi bir gelir elde etmezler (Coşgun ve Uzun, 2007; Kemer, 2009; ayrıca bkz. Akbulut, 2010). Selge Antik Kenti'yle iç içe olması sayesinde, Altınkaya, turizm geliri açısından diğer yukarı havza köylerine kıyasla bir nebze daha şanslı.

İki havza arasında, bir başka deyişle parkın girişindeki yerleşimlerle ulaşımın zor olduğu tepe yerleşimleri arasında hem gelir dağılımı ve refah hem de altyapı ve eğitim hizmetlerine erişim açısından ciddi farklar gözlenir. "Tüm toplumsal gruplar gibi Köprülü Kanyon yöre halkı da yekpare, türdeş olmaktan uzak, ciddi eşitsizlikler ekseninde bölünmüş" bir demografik yapıya sahip (Akbulut, 2013). Bütün bu eşitsizliklerin (AKH'nin görece iyi yaşam koşulları arz etmesinin) bölgedeki nüfus dinamiklerine yansıdığını görüyoruz. 2019 itibarıyla, sadece iki mahalleden oluşan AKH'nin toplam nüfusu (2.126), kalan dokuz yerleşim yerinin toplam nüfusuna (2.394) oldukça yakın. 2007 ile 2019 yılları arasındaki TÜİK verilerine göre, AKH'nin toplam nüfusu %13,5, YKH'inki ise %27,8 azalmış; aynı zaman zarfında park sakinlerinin %21,7'si köyünü terk etmiş (Tablo 1).

TABLO 1
KKMP'nin 2007-2019 Yılları Arasındaki Köprüçay Havzaları Bazında ve Toplam Nüfusu

	2007	*2008*	*2009*	*2010*	*2011*	*2012*	*2013*	*2014*	*2015*	*2016*	*2017*	*2018*	*2019*
Aşağı Köprüçay Havzası	2458	2415	2412	2422	2384	2331	2279	2252	2239	2170	2104	2201	2126
Yukarı Köprüçay Havzası	3317	3203	3087	2898	2792	2690	2682	2562	2437	2322	2267	2593	2394
KKMP	5775	5618	5499	5320	5176	5021	4961	4814	4676	4492	4371	4794	4520

Altınkaya (%30,4) Gaziler'den (%37) sonra, parkın nüfusu hızla azalan ikinci yerleşimi (Tablo 2). Mevcut nüfusun yaş-cinsiyet dağılımı incelendiğinde, 15-29 ve 30-44 yaş aralığındaki erkekler köyü terk etme eğiliminde. Bu durum köy içi evliliklerinin seyrekleşmesine, dolayısıyla 0-14 yaş arası nüfusun azalmasına sebep oluyor (Kemer, 2009: 96-99). İşsizlik, eğitim ihtiyacı ve koruma politikalarının barınma ve geçim konusunda yarattığı sıkıntılar şehre göçü tetikleyen üç temel faktör. Altınkayalılar geçimini öteden beri tarım ve hayvancılıkla sağlıyor, ancak her ikisi de büyük ölçüde öztüketime yönelik. Bugün köyden birkaç genç girişimci, hane topraklarını ekip biçmek dışında, devlet kredisiyle ve mütevazi bütçelerle arıcılık ve küçükbaş hayvancılık yapıyor.

Altınkayalılar, bazı araştırmacıların Karamanoğulları ile ilişkilendirdiği, Selge'ye on dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren yerleşen Türkmen boylarının torunları olarak biliniyor (Coşgun ve Uzun, 2007). Köylünün anlattığına göre,

TABLO 2
KKMP'de Bulunan Yerleşim Yerlerinin 2007-2019 Yılları Arasındaki Nüfusları

Yerleşim yeri	*2007*	*2008*	*2009*	*2010*	*2011*	*2012*	*2013*	*2014*	*2015*	*2016*	*2017*	*2018*	*2019*
Aşağı Köprüçay Havzası													
Beşkonak	1806	1775	1760	1750	1709	1670	1635	1621	1617	1569	1508	1584	1506
Karabük	652	640	652	672	675	661	644	631	622	601	596	617	620
Yukarı Köprüçay Havzası													
Altınkaya	553	550	523	485	477	455	423	408	406	382	375	414	385
Ballıbucak	231	235	252	205	181	173	241	205	174	151	144	254	250
Çaltepe	506	466	438	440	425	419	419	395	379	368	369	373	351
Değirmenözü	467	425	384	363	327	322	328	312	299	290	279	274	260
Gaziler	284	262	240	233	229	229	225	219	204	205	201	191	179
Demirciler	265	253	251	210	208	199	179	181	157	151	150	235	206
Hasdümen	278	269	272	273	262	254	245	234	227	209	217	237	223
Yeşilvadi	189	191	188	177	173	165	147	151	156	151	143	241	186
Beydili	544	552	539	512	510	474	475	457	435	415	389	374	354

atalarının Zerk ismiyle andıkları Selge'yi "keçi gütmeye elverişli dağlık yer" olduğu için seçmişler. Altınkayalılar bugün hâlâ hasatın çoğunu antik teraslardan topluyor. Bu terasların köye tepeden hâkim olan Roma tiyatrosu kadar önemli bir peyzaj unsuru olduğunu söyleyebilirim. Tarlalarla otlakları birbirinden ayırmaya yarayan kapı sistemi ve toprağın her sene dönüşümlü olarak hayvancılık ve tarım amaçlı kullanılması Altınkayalıların günümüze taşıdıkları kadim kırsal üretim geleneklerinin başında geliyor.

Kırık bir kooperatif hikâyesi[12]

Bu yazının asıl esin kaynağı bir kamyon hurdası – varlığından ilk Altınkaya ziyaretim sırasında (Haziran 2017) haberdar olduğum kırmızı bir kamyon. Zikredildiği mülakat sonrası merak edip yanına vardığımda, köyün mezarlığına terk edilmiş, yaşamın kıyısında paslanmaya yüz tutmuş olduğunu görmüştüm. Tam da olması gereken yerde kalakalmıştı. Mezarlık gibi; bir yandan herkesin, öte yandan hiç kimseye ait değil. Genç yaşında vefat etmiş "iyi bir adam"ın kurduğu bir köy kalkınma kooperatifinin yadigârıydı bu kamyon – ölü doğmuş bir kooperatif.

1970'lerin sonlarına kadar, Altınkayalılar, buğdaylarını Değirmenözü, Yeşilvadi gibi civar köylerin değirmenlerinde öğütürmüş. Köyün ihtiyarları, buğday

12 Bu bölümdeki tartışmanın bir kısmı daha önce *blog* yazısı olarak yayımlanmıştı: https://www.saratprojesi.com/tr/kaynaklar/makaleler/kirsal-turkiyede-hurda-kamyonlar-ve-antik-kalintilar.

Altınkaya Orman Köyü Kalkınma Kooperatifi'nden kalan kamyon. Köy mezarlığı, Altınkaya. (Fotoğraf: Koray Kalay ve Ekin Kazan).

taşıma işini iki-üç güne mal olan meşakkatli bir yolculuk olarak hatırlar. Bir gün, herkesin övgüyle bahsettiği iyi adam, Oluk Mahallesi'nin imamının oğlu Aziz Rahman Sert çıkıp gelir. Aziz Rahman, üniversite okuyup mühendis çıktıktan sonra köylüye hizmet etmek için memlekete dönmüş, hayli akıllı biri.[13] Derdi, "bu rezilliğe çare bulmak" Köyün en acil ihtiyacı bir değirmen motoru. İlk iş olarak, "angarya" usulü yapılacak değirmen için devletten yardım almak üzere köylüye ön ayak olur. ("İmece"den kamu görevi vurgusuyla ayrılan angarya kavramına bu bölümün sonunda geri döneceğim.)

Aziz Rahman'ın asıl yapmak istediği, bir kalkınma kooperatifi kurmak ve üyelerden topladığı parayla ulaşım ve tomruk nakliyatı için bir araç satın almak. Köylüler, şimdi mezarlıkta duran ikinci el *Ford* kamyona bu şekilde sahip olur. Sonra köylülerden biri şoför olarak bu kamyonla yıllarca "çavuş"luk yapar. Çoğu kadın gündelik işçiyi ilk zamanlar pamuk tarlalarına, portakal-nar bahçelerine, sonraları da Antalya çevresindeki çamaşırhanelere gruplar halinde taşır.

Altınkayalılar, hane emeğine dayalı basit bir işbölümüyle kıt kanaat geçinirler. Bir kısmı teras yamaçlarda yer alan küçük tarla parselleri, düşük toprak ka-

13 Aziz Rahman Sert, 1988 yılında henüz 41 yaşındayken bir trafik kazasında yaşamını yitirdi. 1976'dan beri ailesiyle birlikte İstanbul'da yaşayan kız kardeşi Saadet Aylak ve ailesine, Saadet Hanım'la görüşmeme vesile olan oğlu Dr. Batin Latif Aylak'a teşekkürlerimi sunarım. Bu konuda öğrendiklerimin bir kısmı Aylak ailesiyle yaptığım sohbetlere dayanıyor.

litesi ve geleneksel yöntemler sebebiyle tarımsal üretim oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla, kooperatifin tarım dışı alanlarda faaliyet göstermesi şaşırtıcı değil. Alınan kamyon daha çok tomruk nakliyatı için kullanılacaktır. Ancak, sıkılaşan koruma politikalarından dolayı istihsal hakkı ortadan kalkınca, kooperatif bu işlevini de yitirir.

Köyün büyüklerinin anlattığına göre, Altınkaya Kooperatifi "dikiş tutturamamış" bir işletme. Köy halkının kooperatifçilik konusundaki tecrübesizliğinden, yol yordam bilmezliğinden dolayı, "Aziz Rahman'ın ardından dağılıp gitmiş" [14] Nuri Dayı'nın dediği gibi, kooperatifçinin en basitinden muhasebe bilmesi, bilmiyorsa bir bilene danışması gerekir: "Muhasebeci kazandırırsa kazandırır, deprem yaptırmak isterse yaptırır."[15]

> [Aziz Rahman] sizi rezillikten kurtaracağım, dedi. Kamyon aldık, değirmen yapıldı. Ben değirmenci de oldum. Kooperatif arabası tomruk da çekti, yolcu da taşıdı. Pazara giderdik. Pazardan pişecek taşacak alırdık, ne olur zaten on beş kilo topu tüfeği. [...] O zaman hatırlı, zengin olanlar arabaya para vermezdi. Biz arabaya muavin koyduyduk. Muavin hatırlı şahıslardan alamazmış parayı. Üç beş ay ben idare ettim, muavinlik yaptım. Zenginin birinden para istedik, "Kaç para," dedi. "Hiç gitmedin mi bu zamana gelesiye," dedim. Ertesi gün kooperatifte seçim olmasını [yönetimin değiş-

Altınkaya'da bugün kullanılmayan motorlu un değirmeni (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

14 2017 yazında Altınkaya Kooperatifi ile ilgili yaptığım görüşmeler sırasında, başta Nuri Bahar, Bayram Öğren ve Mithat Uyanık olmak üzere, benimle hatıralarını paylaşan tüm Altınkayalılara teşekkür ederim.

15 Nuri Bahar, Altınkaya (Kelif Mahallesi), 23 Ağustos 2017.

> mesini] istedi. Ben başkan yardımcısıyım, o da köyün ağası ya! Köy bir birikti, böyle 800-900 kişi. Aziz Rahman, "Nuri Bahar yanımda olursa başkanlık yaparım," dedi. Beni de o ağa istemeyince, Aziz Rahman da başkan olmayı kabul etmedi. Kooperatif ondan ona gezdi. Ahmet, Mehmet, Hasan, Hüseyin... Arabanın başında başkan geldi gitti, başkan yardımcısı geldi gitti derken, arabayı kabristana durduruverdiler. Kooperatif çöktü.[16]

Köylü kamyonu ıskartaya çıkarıp mazotsuz kalınca, değirmen de işlemez hale gelir. Bir gün Altınkaya'nın Kuşlar Çukuru'nda Ayşe'yle gezinirken, ona değirmeni sordum.[17]

> – Sen yetiştin mi o değirmene?
> – Yetiştim, un üttük [öğüttük] orada biz.
> – Binası duruyor mu?
> – Bizim evin beri yanında yolun üstünde, orada... Mazot değirmeni derdik ona biz. Mazot değirmeninden önce buğdayı sel değirmenine götürürdük.

Ayşe, çocukluğundan beri Torosların eteklerinde inip çıktığı mağarları (su kaynakları) bir çırpıda sayar: Bozarmut, Karlık, Tozlu, Sorkum, Karakütük, Yerdençıkan, Karamağar... Liste hayli uzun. Sel değirmeni de böyle bir mağar dibindedir. Değirmende un öğütmeye gider, mağardan su taşır, budak kesip köye getirirlermiş. Yağmur suyu azalınca, mağar kurumuş, değirmen de iş görmez olmuş. "Yaz boyu, kış boyu inip çıkmalar zordur herhalde," diyorum. "Zor olmaz mı," diyor Ayşe, "inişi iyiydi ama çıkışı yokuştu." Mazot değirmeni kapandıktan sonra, köylü hasadını ilçelerdeki un fabrikalarına götürmeye başlamış. Köyde bazı kadınlar bugün hâlâ, kış için erzak hazırlarken, buğdayın birazını aile yadigârı el taşında (el değirmeni) öğütür.

Altınkaya Orman Köyü Kalkınma Kooperatifi'nin kurulduğu yıl (1978), Türkiye'de devletin kırsal kooperatifçiliği Almanya'ya işçi gönderme programı ile ilişkilendirerek teşvik ettiği ve bir tür kırsal sürdürülebilirlik projesi kapsamında yaygınlaştırdığı bir döneme denk düşer. Kamu orman arazileri için tehdit kabul edilen dağ köyleri projenin birincil etki alanı olarak belirlenmiştir. Bu şekilde kurulan orman köyü kalkınma kooperatifleri Almanya'ya göç etmek isteyen köylülerin isimlerini hükümete bildirecek, göçmenlerden döviz elde edecek ve bu dövizi kalkınma projelerine tahsis edecekti (Magnarella, 1980: 3). 1965 yılında yürürlüğe giren bu uygulamayla, 1974 yılı itibarıyla Türkiye'nin dört bir yanında 6 bin kooperatif kurulmuş ve toplam 1.204 kooperatif projesi için 42.277 işçi kotası tahsis edilmiştir. 1965 ve 1980 yılları arasında, ülkedeki köy kalkınma kooperatiflerinin toplam sayısı 296'dan 7.481'e yükselecektir, ancak bunların çoğu işçi göç programı dolayısıyla kâğıt üzerinde kurulmuş

16 Nuri Bahar, Altınkaya (Kelif Mahallesi), 23 Ağustos 2017.
17 Ayşe Bahar, Altınkaya (Kuşlar Çukuru), 24 Ağustos 2017.

Altınkayalı kadınlar el taşıyla buğday öğütürken (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

kooperatiflerdir (Penninx ve Renselear, 1979; akt. Ülgen, 2008).[18] 1980 darbesi sonrasında işbaşına gelen hükümet, Köy Kalkınma Kooperatifleri Merkez Birliği'ni (KÖY-KOOP, 1971-1984)[19] fesheder. Bu arada, Altınkaya Kooperatifi dahil, birçok kırsal girişim dağılır.

Etnografik araştırmam sırasında, Altınkaya Kooperatifi'nin Almanya'ya İşçi Gönderme Programı'yla ilişkisini netleştirmek güçtü, ancak hurda kamyon etrafında topladığım hikâyeler daha genel olgulara dair, örneğin Cumhuriyet dönemi kırsal kalkınma politikaları ve 1970'lerdeki köy yönetim anlayışıyla ilgili, dikkate değer bulgular sağlamıştı. Bazıları muhtarlık veya İhtiyar Heyeti azalı-

18 İşçi kotası sistemi çeşitli sebeplerden dolayı başarısız oldu. Türkiye'de kooperatifçilik tarihiyle ilgili çalışmasında, Ülgen (2008) en önemli sebep olarak, projeleri değerlendirecek, fizibilite çalışmaları yapacak ve kooperatiflere danışmanlık hizmeti verecek bakanlık personeli eksikliğine dikkat çeker. Ayrıca ne devlet ne de göçmenler mali sorumluluklarını yerine getirmeye isteklidir. 1975 yılında, sadece 223 kooperatif projelerinin gerçekleştirilmesi için gereken sermayeyi biriktirebilmiş ve bunlardan çok azı üretim aşamasına ulaşabilmiştir (Penninx ve Renselear, 1979; akt. Ülgen, 2008).

19 Köy kalkınma kooperatiflerinin bir kısmı, 1971 yılında Köy Kalkınma Kooperatifleri Merkez Birliği (KÖY-KOOP) çatısı altında birleşme kararı almıştı. KÖY-KOOP yerel kooperatiflerin ve bölgesel birliklerin ortak çıkarlarının korunması, kooperatiflerin uluslararası ilişkilerinin düzenlenmesi, eğitim programları yoluyla Türkiye'deki kooperatifçiliğin geliştirilmesi ve sendikalar ile üye kooperatiflere kamu ve özel sektörden mali destek elde edilmesi gibi amaçlarla kurulmuştu.

ğı yapmış köy büyükleri, görüşmelerde, köy işleriyle ilgili sorulara cevaben, sıklıkla "imece" ve "angarya" kelimelerini kullanırlardı. İmece, Türkiye'nin diğer kırsal topluluklarında da karşımıza çıkan, daha çok bağ bahçe ve ev içi işlerinde (örneğin, kadınlar kışlık erzak hazırlarken) gözlemlediğimiz, karşılıklı yardımlaşma prensibine dayanan gönüllü kolektif emek anlamına gelir. Sit kısıtlamaları öncesi, Altınkaya ve diğer KKMP topluluklarında, köylüler kendilerine ev yaparken de birbirlerine yardım ederlerdi; ev sahibi ormandan ağaç toplamak ve yardımcı erkeklere yemek vermekle yükümlüydü (Kemer, 2009: 86). İmece, köyün kendi kendine yeten topluluk olarak tasavvur edildiği, 1924 tarihli 442 sayılı Köy Kanunu hükümlerine göre uygulanan mahalli idare anlayışıyla uyumlu bir gelenektir. Kanun, köyü "bir yerden bir yere götürülebilen veya götürülemeyen mallara sahip olan [ve] kendisine verilen işleri yapan başlı başına bir varlık" olarak nitelendirmiştir (7 madde). Bu işlerin bir kısmı mecburi, diğerleri isteğe bağlıdır ve sıralanan görevler "köy yönetiminden çok köyde yaşayan insanların görevlerini ifade etmektedir" (Özefe, 2005, akt. Kızılboğa, 2011: 184). Köylü, imeceyi bir kamu görevi olarak görmekten ziyade, bir geçim zorunluluğu ve toplumsal yaşam prensibi olarak içselleştirmiştir. İmece, köylünün çevreyi koruma iradesini de perçinleyen bir pratiktir. Altınkayalılar sadece yol yapımı, cami ve okul inşaatı gibi işlerde çalışmaz; kadim su yollarının bakımı, sellerin yıkıp geçtiği yerlerin tamiri, antik terasların korunması, erozyon önlemek üzere yenilerinin yapımı gibi işleri de kendine görev edinmiştir (ayrıca bkz. Kemer, 2009).

Türkiye'de, "ücretsiz zorunlu çalışma" anlamındaki angarya, 1921 Anayasası'yla yasaklanmış olduğu halde, Köy Kanunu kırsal alanın bir istisna sayılmasını zorunlu kılıyordu. Aslında, buna imkân tanıyan yine Anayasa'nın kendisidir: Çalışmak sadece hak sayılmaz; "kamu yararı" amacıyla ve "ülkenin hızlı kültürel ve sosyal kalkınması" söz konusu olduğunda zorunlu çalışma bir vatandaşlık ödevidir (1961 Anayasası, 42. madde).[20]

Köyün özkaynaklarını yönetme, kendi bütçesiyle iş yapma yetkisinin olması, en önemlisi köylünün kolektif çalışma geleneği Altınkaya Kooperatifi'nin kurulmasını ve bir süre ayakta kalmasını sağlamıştı. Kamyon, motor gibi ihtiyaçların temini, değirmenin hep birlikte yapılması, buğdayın köy içinde öğütülmesi böylelikle mümkün olmuştu. Ancak, tarımın geçimlik üretimle sınırlı kalması, istihsal hakkının kaybı, devlet desteğinden yoksunluk ve kaynaksızlık, kooperatifçilik bilgisinin eksikliği gibi sebepler kooperatifin sonunu getirecekti.

20 "Köylüler umumi hizmetlerini bizzat görmek istemedikleri takdirde bunu vergi ödeyerek elde edilecek para ile ifa etmek mevkiindedirler. Köy İdaresi 'salma' denilen bu vergiyi tatbik etme yetkisine sahiptir. [Ancak], vergi veremeyen köylünün bedenen çalışması, Anayasa Mahkemesine göre, bir yurttaşlık görevidir" (Üskül, 1973).

İnsan-çevre ilişkisine Kartezyen bakış *versus* yerleşme perspektifi

Hurda kamyondan âtıl mazot değirmenine, kuruyan mağar başındaki sel değirmeninden yörük yaşantısından kalma el taşına yukarıda bahsi geçen gündelik yapıtlar (insan eliyle yapılan şeyler, *artefact*) Altınkayalıların geçim faaliyetleri ve bu faaliyetlerin nesnel koşulları ile ilgili bize bazı ipuçları veriyor. Önceki bölümde bu ipuçlarını yetmişli yıllardan yadigâr bir kooperatif kamyonunun belleğinde aradım. Bu bölümde ise, gündelik yapıtlar ve etraflarında örülen toplumsal yaşamı, beşeri varoluşun mekânsallığı ve maddeselliğinin göstergeleri olarak kavramsallaştırmaya çalışacağım. Tartışma, ileriki bölümlerde, materyal formların toplumsal belleğin taşıyıcısı olma özelliğine ve içinde yer aldıkları peyzaja dair (çoklu) anlam üretme yetisine odaklanacak. Burada sunduğum bakış açısı, bugün hâlâ birçoğumuzun düşünme alışkanlıklarını etkilemeye muktedir olan Kartezyen çevre algısına eleştirel bir yaklaşım niteliğinde. Bu yaklaşımın temel dayanağı ise, ilk olarak Martin Heidegger'in ([1951] 1971, [1953] 1996) ortaya koyduğu ve antropolojiye büyük ölçüde Tim Ingold'un çalışmalarıyla tercüme edilmiş olan "yerleşme" (*wohnen*, *dwelling*)[21] perspektifi.

Kartezyen ontoloji, bir başka deyişle, René Descartes'ın on yedinci yüzyılda ortaya attığı "düşünen şey" (*res cogitans*) ile "uzamlı şey" (*rex extensa*) arasındaki kategorik zıtlık modern çağa özgü mekân anlayışını büyük ölçüde biçimlendirmiştir.[22] Bu anlayışa göre, mekân, Latincedeki karşılığıyla *spatium*, varlığın bir yerde olma haline (veya kabiliyetine) işaret eden *topos/Ort* ya da zamansallıkla ve tarihsellikle ilişkilendirilen *chora* gibi antik Yunan kavramlarından oldukça farklıdır (Elden, 2001; Hisarlıgil, 2008). En basit ifadeyle, "üç boyutlu uzanım" olarak tanımlanagelmiş olan "mekân" içi boş bir içeren olarak imgelenir. Bu tanım, mekânın içerdiği varsayılan unsurların (insan-insan olmayan, canlı-cansız) türlü temasa rağmen ontolojik olarak birbirinden ayrı ve hatta birbirlerine karşıt konumlandırılmasına yol açmıştır. Bu varsayım, aynı zamanda, modern Avrupa öznelliğinin kurucu metinlerine de temel oluşturacaktır. Kısacası, Kartezyen düşünce, mekânı modern öznenin "çerçeveleyen, hesaplayan ve temsil eden bilişsel dünyası"na teslim etmiştir (Hisarlıgil, 2008: 24). Bireyin dünyayı görme biçimlerini böylece koşullandırmış, hatta bunun ötesinde, insanın kendini maddi dünyayı aşkın, nesnel bakış-ve-akıl sahibi varlık imgesinde inşa etmesini mümkün kılmıştır.

Bu mekân anlayışı, çevre kuramına peyzajı insan etkinliklerinin arka fonu olarak sabitleyen "natüralist" görüş ile yansır: Peyzaj, neredeyse cansız tabir

21 *Wohnen* (Heidegger) ya da *dwelling* (Ingold) terimlerinin karşılığı olarak kullandığım "yerleşme" ifadesini Beyhan Bolak Hisarlıgil'den (2007, 2008) ödünç aldım.

22 Bkz. (Descartes, [1637] 1998). Konuyla ilgili diğer yayınlarının da değerlendirildiği bir tartışma için bkz. (Elden 2001).

edilecek kadar durağan ve toplumsal yaşamın dışındadır. Bu anlayışa alternatif olarak, peyzajı belli bir mekânın bilişsel ve simgesel düzenlenişi olarak tanımlayan "kültürcü" görüş ise, Kartezyen metafiziğe yönelik bir reddi miras niyetindedir. Bu ikinci görüşe, 1980'ler ve 1990'larda, yorumsayıcı felsefe ve göstergebilimin etkisindeki post-yapısal antropoloji, art-süreçsel arkeoloji, metinselci maddi kültür çalışmalarında rastlıyoruz (örneğin Appaduari, 1986; Ashmore ve Knapp, 1999; Glassie, 1999; Hodder, 1986; Holtrof, 1998; Ingold, 1986a, 1986b, 1988, 1989; Olsen ve Svestad, 1994; Tilley, 1990a, 1990b, 1991). Ancak, oldukça iddialı ve bugün yeni materyalizme ışık tutan anti-Kartezyen çıkışlarına rağmen, bu literatürün kendisi de toplumsallık/maddi dünya ve kültür/doğa ikiliklerinden radikal bir kopuş kaydetmemiştir (Olsen, 2010). O dönemin maddi kültür çalışmalarında, şeyler kendilerinden başka ve *maddi olmayan* şeylere gönderme yapan simgeler, metinler, anlatılar olarak ele alınmıştır. Bjørnar Olsen'ın (2010: 26) belirttiği gibi, süreçsel ve art-süreçsel arkeoloji yeterince maddeselleşememekten muzdariptir: "İzler veya kalıntılar halinde tasavvur edilen geçmiş toplumların maddeselliği, kendi içinde maddi olmayan tarihsel ve toplumsal süreçlerin ikincil etkilerine (*epiphenomena*) dönüşmüştür." Maddi dünyada metinsellik arayışları, kuşkusuz, çevresel peyzajın çok-katmanlı anlam içerdiği, farklı okumalara açık olduğu ve devingen, değişken yapısal özellikler taşıdığını idrak etmemiz açısından önemli kuramsal kazanımlardır. Öte yandan, aynı literatürde bir tür söyleme saplanma zaafı hasıl olmuştur. Örneğin, Olsen'ın "metinsel (ve dilsel) kolonicilik"le eleştirdiği post-yapısalcı damar söylem öncesi bir maddesellik tahayyülünü imkânsız kılar (bkz. Thomas, 2004; akt. Olsen, 2010).

Tim Ingold ([1995] 2000), Heidegger'in (1951) *yerleşme* (İngilizceye *dwelling* olarak çevrilmiş olan *wohnen*) kavramını ele aldığı bir yazısında, kendisinin 1980'lerde yayımlanmış çalışmalarını eleştirel bir gözle değerlendirir ve o zamanlar benimsediği toplumsal inşacı (kültürcü) görüşün şimdi neden sorunlu bulduğunu açıklar. Toplumsal inşacı görüşe göre, insan kültürel anlamlarla donattığı söylemsel bir dünyada yaşar (Ingold, 1986a). Ingold, insan ve insan olmayan hayvan eylemlerinin farkını ortaya koymak için böyle bir anlayış geliştirmiş ve bu anlayış Ingold'u o dönem yürüttüğü araştırmalarda insan yaşamını iki ayrı alanda incelemesine yol açmıştır: kişiler arası ilişkilerin yaşandığı toplumsal alan ve organizmalar arası ilişkilerin tecrübe edildiği ekolojik alan. Bu iki alanın etkileşim içinde olduğunu inkâr etmez, hatta bu etkileşimi anlamaya çalışır. Kendi ifadesiyle, iki "makul" önermeyle yola koyulmuştur: (1) insan varlığı bir organizmadır, (2) insan eylemi maksatlı bir eylemdir. Ancak, buradan hareketle "hiç de makul olmayan bir netice"ye varmıştır:

> Diğer tüm hayvanlardan farklı olarak, insanlar ikiye ayrık bir varoluş tecrübe eder: yarısı doğanın içinde, yarısı dışında; yarı organizma, yarı fert; yarı beden, yarı zihin.

> Düpedüz (unreconstructed) bir Kartezyen ikici (dualist) olup çıkmıştım. Doğa bilimleri ile insan bilimleri –antropolojinin kendi içindeki biyolojik ile sosyokültürel alanlar– arasındaki entelektüel işbölümünün de Kartezyen bir dayanağı olduğunu hatırlarsanız, [vardığım] bu [netice] hiç de şaşırtıcı olmayabilir (Ingold, 2000: 172-173).

Ingold, sonraki çalışmalarında, bu bakış açısını dönüştürmek üzere, üç farklı disiplinden besleneceği yeni bir kuramsal rota belirler: neo-Darwinizm'e karşıt hattaki gelişimsel biyoloji (örneğin, Ho ve Saunders, 1984; Oyama, 1985); anaakım psikolojinin bilişsel yönelimine karşı çıkan ekolojik psikoloji (Gibson, 1979; Michaels ve Carello, 1981) ve felsefenin fenomenoloji damarı (Heidegger, 1971; Merleau-Ponty, 1962, akt. Ingold, 2000: 173). Birbirinden çok ayrı görünse de bu üç farklı alanın ortaklaştığı bir yaşam ve insan kavrayışı söz konusudur. Batı düşüncesi şimdiye dek biçime öncelik tanımışken, bu üç yaklaşım, yaşamı önceden var olan bir biçmin açığa çıkması (gerçekleşmesi) olarak ele almaz; aksine, yaşam, biçmin üretildiği ve yer bulduğu bir süreçtir. Bu ortak anlayış, insanı belli bir çevre içindeki eyleyici (*agent-in-its environment*) olarak ele alır. Fenomenolojide "dünyada-olma" kavramıyla ifade bulan insan varlığı, modern düşüncenin dayattığı "orada bir dünyayla karşılaşan bağımsız (kendi kendine yetebilen) birey" imgesini altüst eder niteliktedir. Yaşam, biçimsel bir tasarıya özümlenme yoluyla değil, dünya içinde var olduğumuz ve *yerleştiğimiz* müddetçe biz insanlar için anlamlı bir çevreye dönüşür (2000: 173). Ingold, gelişimsel biyoloji, ekolojik psikoloji ve özellikle fenomenolojiden yararlanarak dizgeleştirdiği bu yaklaşımı "yerleşme perspektifi" olarak tanımlamaktadır. Bu perspektif peyzaj anlayışımızı da doğrudan değiştirecektir. İçine yerleşmiş olan nesillerin yaşamları ve uğraşıları peyzajda adeta "pıhtılaşır" (Ingold, 1993).

Descartés, mekânı koordinatlarla ve matematiksel olarak olarak hesaplanabilir, ölçülebilir bir uzam olarak görüyordu. Heidegger ise, mekânla olan karşılaşmamızın geometrik alan deneyimi gibi bir şey olmadığında ısrarcıdır: İnsan için mekân yerleşmek üzere etkileşime gireceği bir ortamdır (*Wohnzeug*) (Elden, 2001). Örneğin, yakınlık/uzaklık anlayışı ölçülebilir fiziksel mesafeyi değil, diğer varlıklara gösterdiğimiz ilgi (fiil olarak "ilgi ve ihtimam göstermek", *besorgen*) ya da varoluşsal biliş ("çevreye bakınma", *Umsicht*) ile ilişkilidir.[23]

Kartezyen öğretinin derin etkileri altındaki antropoloji insan edimini hayvan davranışından ayırt ederken, bir şeylerin yapımında tasarım ve uygulama arasındaki farkı görmeye çalışmıştır. Örneğin, Ingold bugün özeleştiri getirdi-

23 Heidegger, insanın günlük yaşantısı içinde herhangi bir mekânla karşılaşıp gösterdiği tepkiyi "yakınlık" (*Nähe*), "yakın kılma" (*Ent-fernung*) ve "yönelme" (*Ausrichtung*) gibi kavramlarla tarif eder. Bu kavramlar Heidegger'in dünyada-olma deneyimimizi açıklamak üzere farklı kelimelerden türettiği terimlerden bazılarıdır. Ancak günlük yaşam pratiklerinde karşımıza çıkan şeyler, örneğin "el altında-kullanıma-hazır" eşya (*Zuhandene*) bize yakındır (Hisarlıgil, 2008: 31). Yakın kılma, bir şeyi kendimize işe yarar hale getirmek üzere yakınlaştırmak anlamındadır; yönelme ise, "mesafenin ortadan kaldırılması ve şeylerin bizim için kullanılabilir hale gelmesiyle mekânsal olarak var olma süreci"ne işaret eder (31).

ği geçmiş çalışmalarında, bir insan ile bir kunduzun kendilerine yuva yapma usüllerini karşılaştırır; biri yapacağı evi önceden zihninde tasarlayıp inşa ederken, diğeri sadece uygulayıcıdır (Ingold, 1986b, 1988). Kunduzun yaptığı yuva doğal seçilimin zaruri bir sonucudur; hayvanın morfolojisi ve davranışlarıyla birlikte evrilmiş bir tasarımın ürünüdür. Oysa, insan, ceddinden öğrendikleri ve el becerileri sayesinde, kurgulayıp inşa ederek, bazen de bir nesneye yeni bir işlev kazandırarak bir şeyler yapar (ikincisine örnek olarak, taşı çekiç gibi kullanmak, bkz. *co-option*, Ingold, 1986b). O zamanki Ingold'a göre, "yapmak doğanın kültürel terimlerle düzenlenişi, şeylerin maddi dünyasına ilkin fikren ortaya çıkan bir tasarımın nakşedilmesidir" (1989: 506). Kültürel antropolojide Clifford Geertz rüzgârının estiği zamanlara yaraşan bir tanımdır bu – en nihayetinde, kültür gerçekliğe giydirilmiş rastlantısal bir anlam çerçevesidir (Geertz, 1964: 39, akt. Ingold, 2000: 178).

Kunduz ve insan, hangi şekilde olursa olsun, kendine bir barınak inşa eder, ancak bu yapı her koşulda bir ev ya da yuva mıdır? Bir yeri ne zaman ve nasıl memleket, yurt, vatan kabul ederiz? İnsan kendini nasıl evinde hisseder? Heidegger'in yönelttiği sorular, varoluşumuzun mekânsallığını idrak etmemiz açısından oldukça önemlidir (Heidegger, 1971; ayrıca bkz. Ingold, 2000; Pearson ve Richards, 1994). Ingold'un "inşaat (*building*) perspektifi" (1993) olarak tanımladığı Kartezyen yaklaşıma göre, insan inşa ettiği yere yerleşir. Heidegger içinse, durum tam tersidir: "İnşa ettiğimiz için [bir yere] yerleşmeyiz, yerleştiğimiz için, yerleşen (*dweller*) olduğumuz için, inşa eder ve etmiş oluruz... İnşa etmek özünde yerleşmiş olmaktır... *Ancak yerleşmeye muktedirsek, inşa edebiliriz*" (Heidegger, 1971: 148, vurgu Heidegger'e ait, akt. Ingold, 2000: 186). Sadece ev inşa etmek değil, gündelik hayatın maddeselliğiyle donanmış hane ekonomisini oluşturan tüm faaliyetler –tarla sürme, hasat toplama, buğday öğütme, hayvan otlatma, odun kesme ve daha nice iş– yerleşmeye özgü edimlerdir. Ingold'un sözleriyle:

> İnsanların –belki de hayvanlar arasında istisnai olarak– uygulama öncesinde biçimleri tasavvur etmeye muktedir oldukları doğrudur, ama bu tasavvur, öznel bir alanda kendine sunulan problemleri çözme telaşında olan, bedenden ayrılmış bir zihinden ziyade gerçek bir çevrede gerçek insanlar tarafından gerçekleştirilen bir eylemdir. Kısacası, insanlar fikirlerini, planlarını veya zihinsel temsillerini dünyaya ithal etmezler, çünkü, Merleau-Ponty'den alıntılayacak olursak (1964: 24), o dünya düşüncelerimizin anavatanıdır. İnsanlar, zaten dünyaya yerleşmiş oldukları için bu düşüncelere sahiptir (186).

Peyzajın zamansallığı ve bellek

Yukarıda, pastoral yaşamda yerleşmeye özgü insan faaliyetlerinden bahsettim. Bunları ve aslında her türlü toplumsal faaliyeti Ingold'un "iş(leyiş)lerin peyza-

jı" (*taskscape*) olarak tarif ettiği bir bağlamda değerlendirmek yerinde olur (Ingold, 1993, 2000). İş(leyiş)lerin peyzajı, türler arası ayrım ve canlı-cansız varlık farkı gözetmeksizin, her türlü edimsel etkileşimin meydana geldiği bir eylem sahasıdır. Bu etkileşimler, varlıkların ritmik devinimleri ve karşılıklı yankılanışlarıyla (*resonance*, Ingold, 1993) gerçekleşir. İnsan iş görürken, sadece kendi türünden varlıklara değil, tüm canlılara, hatta yeryüzü formlarında gözlemlediğimiz gece-gündüz geçişleri, mevsimler gibi ritmik olayların tümüne karşılık vermiş olur. Ekip biçmenin, tarla sürmenin, hasat toplamanın, sap ile samanı birbirinden ayırmanın, balyalanan samanı ağıllara yığmanın bir vakti vardır ve bu vakitleri belki de asıl belirleyen yeryüzünün hareketlerinin sebep olduğu mevsim döngüsüdür. Ingold'un en nihayetinde yaşamın ritmik yapısını betimlemek üzere kullandığı ifade (*taskscape*) işbölümü vurgusu da içerir. Köylüler, örneğin, buğdayın olgunlaşma döngüsüne cevaben (yani, bu döngüyle uyumlanarak) hasat işini planlar ve gerçekleştirirler, ancak, bu süreç kendi aralarında paylaştırdıkları bir işbölümü de gerektirir.

Peyzajın fiziksel formları faaliyetlerimizin akışı içinde şekil alır; bir başka deyişle, biçimsel peyzaj, iş(leyiş)lerin peyzajının somutlaşma sürecidir ve bu iki süreç aslında birbirinden soyutlanamaz. İnsan, çevreye yerleşir ve bu çevrede faaliyet sürdürürken, doğaya kültürel anlamlar empoze etmiş olmaz (*inscription*); bütün yapıp ettikleriyle, tıpkı diğer canlılar gibi, yaşama katılmış olur (*incorporation*, Ingold, 1993). Doğa, kanvas gibi üzerine yaşam hikâyelerimizi nakşettiğimiz boş bir satıh değildir. Bitkilerin ve hayvanların yaşam döngüleriyle birlikte hareket eder, doğaya yaşam hikâyelerimizle ilmik atarız.

Peyzaj sürekli "devam eden iş" niteliğindedir (Ingold, 1993). Peyzajın devinimi yalnızca insan failliğinin bir sonucu değildir; bu devinim Bruno Latour'un *actant* olarak adlandırdığı türlü varlığın failliği dolayısıyla mümkündür (*actant* için bkz. Latour, 1996). İnsan olarak, dünyaya etki etmekten çok, onunla birlikte hareket ederiz. Bu, aynı zamanda, dünyayı sürekli bir oluş (*becoming*) içinde görmek demektir. Her varlık, etrafındaki diğer varlıklarla sürekli ilişki içinde biçim alır ve bu bağlamda canlı/cansız varlık ayrımı yapmak da yersizdir. İnsan faaliyeti dünyayı dönüştürmez, ancak dünyanın kendini dönüştürmesinin ayrılmaz parçasıdır. Bir başka deyişle, faaliyetlerimiz zamana aittir (Ingold, 1993). Ancak, bu zaman kavramında tek bir çağ, tek bir ritim iması yoktur. Peyzajı "birbiriyle ilişkili zamanlar ve ritimlerin ağı" olarak düşünmek gerekir (Ingold, 1993; akt. Olsen, 2010: 107).

Olsen da benzer bir biçimde, peyzajda farklı zamanlar –geçmiş, şimdiki zaman *ve* gelecek– arasında bir bağ ve süreklilik olduğunu ileri sürer. Asıl ilgilendiği, şeylerin geçmişi muhafaza etme gücü ve dolayısıyla hafızanın çeşitli biçimlerinin ortaya çıkmasındaki rolüdür. Bunu açıklamaya çalışırken, bir başka arkeolog, Laurent Olivier'ye başvurur. Olivier, evinin penceresinden dışarı baktığında etraftaki yapıların on yedinci, on sekizinci, on dokuzuncu yüzyıllardan

kaldığını, 1990'ların "görünmez" olduğunu düşünür. Öyleyse, şimdiki zaman, yalnızca bu çağa ait unsurlardan ibaret değildir, aksine, "geçmişin kendini biriktirdiği çok zamanlı bir sahada" karşımıza çıkar (Olivier, 2001: 66-67; akt. Olsen, 2010: 108). Olivier, gördüklerini Henri Bergson'un "süre" (*duration*) kavramına başvurarak açıklayacaktır. Şimdiki zaman, materyal formlara kaydedilmiş bir geçmiş ve o geçmişin içerdiği sürelerin oluşumudur (Olivier, 2001: 66; Olsen, 2010: 108). Öyleyse, geçmişi yitip giden bir zaman, eskiden kalan formları da geçmişin izleri olarak görmek çok da anlamlı değildir. Geçmiş, aslında, şimdi bu formlarda –ne kadar eski olduğuna bakmaksızın, bir Roma tiyatrosu kadar ihtişamlı ya da yetmişlerden kalma bir kamyon hurdası kadar mütevazı formlarda– bizimle birliktedir. Zaman, maddi dünyanın mukavemeti sayesinde, insan iradesinin ötesinde, önceden kestirilemeyen biçimlerde tortulanır ve farklı belleklere gebedir (Olsen, 2010: 110).

Altınkaya'daki hurda kamyon, ilkin beni kapanmış bir kooperatifin hatıralarına götürmüştü. Bir sonraki ziyaretimde, bulunduğu yere kadrajı genişleterek bakmış ve bu kez başka şeyler de görmüştüm. Bu ömrü tükenmiş kamyon, mezarlık kenarında duruşuyla, yaşamın döngüsüne ve geçen zamana işaret eden bir anıt gibiydi. Yalnızca kullanımdayken değil, bu paslı, âtıl haliyle de Altınkaya'ya özgü bir yerleşme hikâyesinin parçası olmuştu. Mezarlık ise, çağdaş ve kadim taşların bir aradılığıyla peyzajın çoklu zamansallığını örnekler nitelikteydi. Altınkayalılar, yaşadıkları medeniyeti, antik formları yerel kültürel dağarcığa katarak şekillendirmeye çalışmışlardı. Kadim yapıtlara yeni işlevler kazandırırken, onları bir şekilde temellük etmişlerdi. Bir tapınak kalıntısı bazen bir mezar taşı olmuş, bazen de bir köy evi duvarında yerini almıştı.

Barınmaya dair şeyler ve "koruma"ya dair bellek

Alışılagelmiş (modern) koruma anlayışı, maddi dünyayı "yapıt" (*artefact*) ve "atık" (*waste*) olmak üzere iki farklı kategori üzerinden sınıflandırır (DeSilvey, 2006). Birinci kategori, taşınabilir ya da taşınmaz kültürel varlık olarak karşımıza çıkar ve bozulmaya yüz tuttuğu zamanlarda dahi kendisine estetik değer biçilir, hatta mümkünse ticarileştirilerek, ekonomik açıdan işlevselleştirilir. Bu varlık, turistik meta ve estetik obje veya yapı olmanın ötesinde, toplumsal belleğin, dolayısıyla kültürel kimlik ve tarih bilincinin yapılandırılması işlevini de görür. Bu işlevin gereğince yerine getirilmesi için bu yapıtın en iyi şekilde ve sürekli korunması hedeflenir. Taşınabilir varlıkların müze objesine dönüşme serüveni tam da bununla ilgilidir. Bu sürecin dayandığı temel sav şudur: Bir objenin ilk hali ne kadar iyi korunmuşsa, kültürel belleğin taşıyıcısı olma özelliği de o kadar güçlüdür. Objelerin fiziksel bozulma hızını kesmek, hatta bozulmayı tamamen ortadan kaldırmak üzere teknik ve teknolojiler geliştirilir; objeler sıcaklık kontrollü kapalı alanlarda, kemirgenlerin giremeyeceği depolarda saklanır. Bazı

objeler ultraviyole ışınlarından özel boyalarla korunur. Bazı müze ve arşivlerde küflenme önleyici sistemlere başvurulur.

Kısacası, hatırlanması ve kutsanması arzulanan bir geçmiş, tarihsel objelerin ya da yapıların fiziksel bütünlüğünün korunması ve aslında "o geçmişin altında yatan fiziksel ve biyolojik süreçleri etkisizleştirmek" suretiyle "muhafaza edilmiş" olur (DeLyser 1999, akt. DeSilvey, 2006: 326). Bu obje ve yapıların "içerdiği bellek kuşkusuz beşerî tarihtir, ve herhangi bir fiziksel bütünlük kaybı belleksel etkinlik kaybı –ve kademeli unutma– olarak telakki edilir" (DeSilvey, 2006: 326). Oysa, Caitlin DeSilvey'in belirttiği gibi (2006, 2012), mesele bundan daha karmaşıktır. Nesnelerde bozulmayı durdurarak veya önleyerek, bazı kültürel izleri korurken diğerlerini imha etmiş oluruz. "Bozulmanın kendisi, yıkıcı-yok edici etkilerine rağmen (ve onlar sayesinde?) belli hatırlama biçimlerinin yolunu açabilir" (2006: 326).

DeSilvey, yapıt ve atık arasındaki ayrımın silinmeye hazır ince bir çizgi olduğunu ima eder. Yapıt, aslında, sadece insanın maddi dünyaya müdahale etmesiyle ortaya çıkan bir nesne veya bu müdahalenin bir kalıntısı değildir. Yapıtı beşeri emeğin yanı sıra madde, hava koşulları ve diğer tabiat olaylarının, yani beşeri olmayan unsurların etkisiyle değişmekte dönüşmekte olan bir şey, bir *süreç* olarak da düşünmek mümkündür. Bu görüş, beşeri *ve* beşeri olmayan edimlerin çıktıları veya kalıntıları arasında kategorik ayrım yapmamızı da zorlaştırır;[24] çünkü etrafımızda halihazırda bulunan, gündelik yaşamımıza kattığımız, kullanışlı bulduğumuz (ya da bulmadığımız) her şeyde, beşeri tarihin yanı sıra, prokaryotlardan en karmaşık çok hücreliye kadar her çeşit canlıyı barındıran bir tabiatın izlerini buluruz. Gördüğümüz birçok şey, DeSilvey'in metruk bir Montana çiftliğinin çerçöpü arasında küratör maharetiyle betimlediği atıklar gibi hem beşeri hem de beşeri olmayan failliklerin ürünüdür. Belki de yapıt dediğimiz, "hem kültürel hem de doğal süreçlere dolanık, 'heba oluş ve yaşamın, çürüme ve canlılığın harmanında'" yoğrulmuş devimsel bir varlıktır (Neville ve Villeneuve, 2002: 2, akt. DeSilvey, 2006: 324).

Bir önceki bölümde de belirttiğim gibi, geçmiş türlü materyal formda bizimle birlikte yaşar (Macann, 1993: 102; akt. Olsen, 2010: 113) ve bu formlar sadece kullanışlı bütünlükleriyle değil, tahrip ve tasfiye edilmiş halleriyle de bellek taşıyıcı karakterlerini muhafaza eder (bkz. Hansen, 2003, Hetherington, 2004; Lucas, 2002; Van der Hoorn, 2003; akt. DeSilvey, 2006: 324). Yıpranma, çürüme, paslanma –her türlü harabiyet ve helak oluş alameti– eşyanın biyografisine dahildir.[25] Bütün bu süreçler beşeri tarihin devinimiyle birlikte eşyada dönüştürücü etkiler yaratarak, etrafında örülmüş belleği derinleştirip çeşitlendirir. Bu bellek, çoğu zaman eşyanın fizikî ve duygusal (*affective*) sınırlarının ötesine taşar ve çok hikâyeli bir hal alır.

24 Çevresel arkeolojide yapılan *artefact* ve *ecofact* ayrımı için bkz. (Jones, 2005: 85).

25 Nesnelerin biyografisi hakkında çalışmalar için, örneğin bkz. (Glassie, 1999; Kopytoff, 1986).

Altınkaya'da yol kenarında duran çıkma klozet taşları (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

Altınkaya'da sahra tuvaletleri (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

Altınkaya'nın yamalı çatıları (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

Köyde dolaşırken, Altınkaya'nın insanı mest edici pastoral estetiğiyle uyumsuz, sevimsiz şeylerle karşılaşırsınız: yol kenarına atılmış çıkma klozet taşları, derme çatma sahra tuvaletleri, çökmeye hazır yamalı damların altında pejmürde tek göz oda evler. Bunların hepsi, günlük yaşamın parçası olmuş, barınmaya dair şeyler. Ancak kırık dökük, derbeder halleri bize ne anlatıyor? Bu şeyleri yoksulluk göstergeleri olarak görmenin ötesinde nasıl yorumlayabiliriz? Bu bölümde derinlemesine analiz etmek mümkün olmasa da Altınkaya'da barınmaya dair neredeyse her şeye sinmiş olan derbederlik ve haraplığı resmî koruma politikalarının yerel halkın günlük yaşamındaki yansımaları olarak ele alacağım. Bu yapılar ve eşyaların halleri –Altınkayalıların ifadesiyle, bu "rezillik"– köy sohbetlerinin nakaratıdır. Köylüler, benden sık sık kırık dökük yapıları, en çok da tuvaletleri, fotoğraf makinemle belgeleyip "Ankara'daki büyüklerimize" iletmemi ve dertlerine çare bulmamı ister. Sit alanı ve köyün tapu kadastro sorunundan yakınırken, özellikle ihtiyarlar, söze mutlaka Köprülü Kanyon'un milli parka dönüştürüldüğü 1970'lerden başlar.

Altınkaya'nın tek göz oda evleri (Fotoğraf: Güldem Baykal Büyüksaraç).

Altınkaya, Köprülü Kanyon milli park ilan edildiği sırada Beşkonak Nahiyesi'ne[26] bağlı ve tamamı park sınırları içinde kalacak olan bir yerleşim yeriydi. Hudut tayini ve kadastro çalışmaları henüz yapılmamış olan yörede, orman rejimine tabi olan açık alanlar köylüler tarafından kullanılıyordu. Orman Bakanlığı'nın kontrolü altında olmasına rağmen, ormanlık sahalarda sık sık araziyi yakarak temizleme ve tarla açma, usulsüz ağaç kesme, aşırı otlatma gibi suç ve kabahatler tespit edilirdi.[27]

Yöre hakkındaki uzman görüşlerin, devletin koruma politikasının belirlenmesi amacıyla, derli toplu sunulduğu belge niteliğindeki ilk yayın, 1972 tarihli *Köprülü Kanyon Milli Parkı Uzun Dönemli Gelişme Planı*'dır (Orman Bakanlı-

26 Beşkonak bugün Antalya ili Manavgat ilçesine bağlı, 1.506 nüfuslu bir mahalledir (TÜİK, 2019).

27 Yaşar Kemal, 1954'de *Cumhuriyet* gazetesinde neşredilecek olan "Yanan Ormanlarda 50 Gün" başlıklı ropörtaj dizisi için, Beşkonak'ı da ziyaret etmiş, oradaki ormancılar ve köylülerle görüşmüştü. Türkiye Ormancılar Cemiyeti, bu röportajları daha sonra aynı başlıkla kitaplaştırdı (Kemal, 1955).

ğı Milli Parklar Dairesi, 1972).[28] İlgili bakanlıklarca görevlendirilen bürokrat ve uzmanlardan oluşan bir ekibin, saha incelemesi için Türkiye'ye davet edilen Amerika Birleşik Devletleri Milli Parklar İdaresi temsilcileriyle birlikte hazırladıkları Gelişme Planı, söz konusu ormanlık bölgede yer alan açık hava rekreasyon kaynaklarının korunması ve kullanımının planlaması için rehber mahiyetinde yayımlanmıştır. Altınkayalıların bugüne dek yaşamlarını doğrudan etkileyecek olan kararlara temel olan resmî yaklaşımı buradan okumak mümkün.

Gelişme Planı incelediğinde, peyzaj fotoğrafları ve şematik haritalar eşliğinde, antik tarih, arkeolojik kalıntılar, doğa tarihi, jeoloji, rekreasyonel ve doğal kaynaklar, toprak kullanımı, (ayrıntısız bir biçimde) civardaki beşeri yerleşimler ve turizm gibi kısımlara ayrıldığı görülür. Bu malumatın sonrasında, plan hedefleri, park sınırları ve yöreyi ziyaretçilere daha çekici kılma amaçlı önerilerden oluşan bölümler yer alıyor. Planın aktardığı nihai amaç, yörenin doğal kaynaklarını ve arkeolojik değerlerini korurken, Köprülü Kanyon'u turizm geliri sağlayan bir rekreasyon alanı olarak yönetebilmek. Bu genel hedef doğrultusunda, buradaki yerleşik hayatı doğrudan etkileyecek iki temel öneri sunulmuş: izinsiz toprak kullanımı ve özellikle hayvan otlatmanın önlenmesi için parkın sınırlarının netleştirilmesi ve orman sahasını kullanıma açık alanlardan ayırmak, yapılaşmayı kontrol altına almak üzere bölgelendirme (zonlama) sisteminin ivedilikle yürürlüğe girmesi. İki ayrı bölgenin belirlendiği idare programı, "köylerin ve köylülerin başka yere nakli; çiftçiliğin, kereste kesimi, reçine ve istihsal artıklarının toplanmasının kaldırılması"nı önermektedir (38).

Amerika Birleşik Devletleri'nin milli parklar modelinin bir adaptasyonu sayabileceğimiz Gelişme Planı, yerel topluluklara ("köylüler" soyutlamasıyla) sadece çevreye verdikleri veya verebilecekleri zararlar bağlamında atıfta bulunur. Programda özellikle Selge Antik Kenti'yle iç içe yaşayan Zerk köyü üzerinde durulmuştur:

> Selge harabelerinde, tarihi yolda, su kemerlerinde ve Roma köprüleri çerçevesinde yapılarda insanoğlunun ve zamanın meydana getirdiği erozyon oldukça karışık bir problem teşkil etmektedir. Sıcaklık, rüzgarlar, su, zelzele gibi tabii kuvvetlerin yanısıra insanoğlunun yaptığı tahribat parkın tabii varlığında yerine konamayacak kayıplara yol açmıştır. Selge'nin Zerk Köyü tarafından işgali ve birkaç sene önce açılan köy yolundan sonra artan turist sayısı parkın tarihi eserleri üzerinde insanoğlu tarafından yapılan tahribatı arttırmıştır (35).

Altınkaya'nın Selge'yle ilişkisini "işgal" olarak değerlendiren anlayış, toplum ve çevre arasında kesin ayrım olduğunu varsayan bir koruma perspektifinin ürünüdür. Bir yandan, Yellowstone Milli Parkı (1872) ile ilk kez ABD'de uygu-

28 *Köprülü Kanyon Milli Parkı Uzun Dönemli Gelişme Planı*, Orman Bakanlığı Milli Parklar Dairesi, ABD Milli Parklar Dairesi işbirliği ve ABD Uluslararası Kalkınma Dairesi (USAID) katkılarıyla hazırlanmıştır.

lanan milli parklar ve doğal rezervler yönetim rejimince yapılandırılmış; diğer yandan, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün (UNESCO) somut olmayan unsurların henüz dahil edilmediği "kültürel varlıklar" tanımından (1968) beslenmiştir. Gelişme Planı'nın son kısmına, yörenin tarihî yapı ve kalıntılarının korunmasına ışık tutacak UNESCO önerilerinin de yer aldığı bir arkeolojik kazı ve restorasyon yönergesi eklenmiştir.

Plana yansıtılan bu koruma hassasiyetine rağmen, (yüzey araştırmalarını hesaba katmazsak) bugüne dek Selge'de herhangi bir kazı veya restorasyon çalışması gerçekleştirilmemiştir. Planda şemalarla gösterilmiş olan ziyaretçi merkezi, orman bekçi kulübesi gibi tesisler de inşa edilmemiştir. Antik kent kalıntılarından uzak bir noktaya, köyün çıkışına, bilet gişesi ve umumi tuvalet yapılmış, ancak bina zaman içinde işlevsizleşip ahıra dönüştürülmüş ve zamanla metruklaşmıştır. Bugün, köy civarında uygulanan koruma pratikleri,[29] köyün erkeklerinden birinin müze bekçisi olarak Altınkaya'da devletin gözü kulağı olması, Antalya Side Müzesi müdürünün teftiş amaçlı köy ziyaretleri, (Altınkaya'nın sorunlarını dile getirdiği) bakanlıkla mutat yazışmaları, usulsüz yapılaşma ve toprak kullanımı konusunda açılmış kamu davalarından ibarettir. Kışın ısınmak ve keçi beslemek için topladıkları çalı çırpı ve istihsal artıkları yüzünden, köylünün başı Milli Park'la sık sık derde girer. Köylüler, içselleştirdikleri bu kabahat için "çalmak" kelimesini kullanır. (Bir köylünün fotoğrafını sırtında budak taşırken çekmeye yeltenen etnograf iki kez düşünmeli!)

"Cahil" (okuryazar olmayan) bir muhtarın bir zamanlar "bastığı mühürle"[30] Altınkaya'nın da sınırları içine dahil edildiği KKMP, 1978 yılında Arkeolojik Sit Alanı, 1994 yılında ise Doğal Sit Alanı olarak koruma altına alınmıştır. Antalya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Altınkaya köyünün 179 adet yapısından yetmişinin I. Derece, doksan birinin III. Derece ve on sekizinin sit alanı dışında olduğunu tespit etmiştir.[31] Ayrıca, 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu, "1. derece arkeolojik sit alanlarının zilyetlik yoluyla iktisap edilemeyeceğini" hükmetmiş, dolayısıyla köylüler bugüne dek mülkiyet hakkı kullanamamış, bölgede 1980'lerde başlatılan kadastro çalışmaları tamamlanmamıştır. Milli Park ve sit kısıtlamaları köyde yeni binaların inşa edilebilmesini veya mevcut binaların bakım ve onarımlarını imkânsız kılmıştır. Gözünü karartıp evine ağıl veya tuvalet ekleyen, oda çıkan, dam aktaran kim varsa, (çoğunlukla köyden birinin Müze'ye haber uçurmasıyla) mahkemelik olmuştur. Bunların da ötesinde, Altınkayalılar, yetmişlerden bu yana, her an kö-

29 Doğal ve kültürel kaynakların korunarak kırsal kalkınmanın hedeflendiği Küresel Çevre Fonu (*Global Environment Facility*, GEF) projelerinin KKMP bağlamında planlanma ve uygulanma süreçleri (2000-2007) ile ilgili ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Akbulut, 2011; Kemer, 2009).

30 Benzer ifadeler, Haziran-Ağustos 2017'de Köprülü Kanyon civarında yaptığım mülakatlarda farklı kişilerce kullanılmıştır.

31 Konuyla ilgili bilgi ve belge paylaşımında bulunan Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürü Melike Gül ve Antalya Side Müze Müdürü Güner Kozdere'ye teşekkür ederim.

yün boşaltılıp Antalya ili içinde bir başka yere, mesela Aksu'ya yerleştirilecekleri endişesiyle yaşarlar. Bir başka ilçede tuvaleti banyosu içinde bir TOKİ dairesinde yaşama fikri zaman zaman cazip görünse de bu zorunlu şehirlileşme olasılığı bir o kadar tedirgin edicidir.

Sonuç

Bu makalede, Türkiye'deki bir koruma alanında toplumsal yaşamın mekânsallığı ve maddeselliğini inceledim. Materyal bağlam, mekânın sakladığı farklı hikâyelere işaret ederek peyzajın metinsel çeşitliliğini, bir başka deyişle, farklı bellekler, farklı anlamlar üretme gücünü ve barındırdığı simgesel ihtilafları açığa çıkardı. Altınkaya'nın günlük yaşamı içinden çekip çıkardığım imgeler, bir yandan Selge ve civarını iç içe geçmiş toplumsal pratiklerin ve zamansallıkların birlikteliği olarak görmeyi sağladı, diğer yandan milli parka dair *başka* hikâyeleri duyulur kıldı. Mezarlık kenarında duran bir kamyon hurdası, bir Toros köyü örneğinde kısa soluklu bir ekonomik örgütlenme girişimini gün ışığına çıkarırken, buraya özgü geçim ekonomisinin coğrafi konum, sıkı bir milli park rejimi ve devletin istikrarsız kırsal kalkınma ve kooperatifçilik anlayışıyla nasıl kısıtlandığını göstererek, istihdam amaçlı göçün nesnel koşullarını anlamamıza yardımcı oldu. Altınkayalıların zorunlu şehirlileşme sürecini, paslanmış kooperatif kamyonu, bugün kullanılmayan mazot değirmeni, sel değirmeni, köyde bugün ancak birkaç evde bulunan geleneksel el taşının yıpranma ve yitim hikâyelerinden okudum.

Aynı yerde, teras tarlaların şiirsel güzelliğine, Selge'nin bakımsız ama hâlâ merak uyandıran mimari varlığına tezat oluşturacak kadar kırık dökük ve derbeder şeyler de vardı: bir bahçe köşesi ya da yol kenarında duran kullanılmadan eskimiş klozet taşları, eğri büğrü dikilmiş sahra tuvaletleri, ilk kar fırtınasında çökmeye hazır muşamba yamalı damlar. Barınmaya dair bu materyal formların eski bir orman köyünün yoksulluğu dışında başka neleri ifade edebileceğini sorguladım. Bu formlara sinmiş harabiyet, köyün geçim pratiklerini ve köylülerin ormanla olan ilişkilerini yeniden düzenlemiş olan milli park rejiminin toplumsal yaşam açısından bazı olumsuz sonuçlarını gösterir nitelikteydi. Koruma politikaları köyde barınmayı oldukça zorlaştırmış, yaşam alanlarını düzenlemek istediklerinde Altınkayalıları devletle karşı karşıya getirmişti. Yine de, köyün zamana direnen haraplık ve derbederliği, her şeye rağmen Altınkaya'da kalma iradesinin de bir göstergesiydi.

Yukarıda da belirttiğim gibi, geçmiş maddi dünyada izlerini aradığımız, yitip giden bir zaman değildir. Türlü materyal formda –kadim bir mezar taşında, boş bir değirmen yapısında ya da bir kamyon hurdasında– bizimle birliktedir ve şimdiki zamanla iç içedir. Bu formlar sadece kullanışlı bütünlükleriyle değil, tahrip ve tasfiye edilmiş halleriyle de bellek taşıyıcı özelliklerini korurlar

ve bu bellek farklı sosyo-materyal ilişkilenmelerin sonucu çok hikâyeli bir dağarcık halini alır. Saha araştırması sırasında, bu hikâyeler katılımcıların anlatıları doğrultusunda, kamyon ve değirmen binasında olduğu gibi ilkin birbirinden bağımsız görünen şeylerin birbirleriyle ilişkilerini keşfederek, yavaş yavaş ve fragmanlar halinde etnografa ulaşır. Etnograf ise, eldeki anlatılarla kendi anlatısını, etnografik bağlamın bir başka temsilini üretecektir ve bu temsil her zaman ucu açık, her zaman eksik kalacaktır.

Burada sunduğum kuramsal tartışma boyunca, Heidegger'den esinlenerek, şeylerin yerleşme açısından önemini ortaya koymaya çalıştım. Heidegger, aktör-ağ kuramına ilham verircesine, şeylerin insanları ve insan dışı olanları heterojen karışımlarda bir araya getirdiğini söyler (Hodder, 2012: 8; Vycinas, 1969, akt. Cloke ve Jones, 2001: 651). Bazılarına göre, şeylerin ve varlıkların uyumlu bir aradalığını ön plana çıkaran bu yer anlayışı, Heidegger'in düşüncelerine sinen "netameli bir (milliyetçi) kırsal romantizm"in yansımasıdır – Ingold'un yerleşme perspektifi de böyle bir romantizmden nasibini almıştır (Cloke ve Jones, 2001: 661; ayrıca bkz. Bender, 1988; Harvey, 1996; Thrift, 1999). Oysa, peyzaj her zaman uyumlu olmayan bir araya gelişleri (*assemblage*) ifade eder, farklı ve bazen birbiriyle çelişen sosyo-materyal ilişkilenmeler sayesinde devingendir.

Yerleşme kavramı, canlı varlıkların (insan ve insan olmayan yerleşenlerin) ve şeylerin (varlıkların hemhal oldukları nesnel dünyanın) bir aradalığına, birbirleriyle dolanıklığına dikkat çekmek suretiyle, insanı aşan bir kavramdır. Bu bakış açısının çevre ve peyzaj kuramları açısından üç temel getirisi olduğunu söyleyebiliriz. Yerleşme kavramı, dolanıklık iddiasıyla doğa-kültür ikiliğini geçersiz kılar; peyzajın zamansal boyutuna dikkat çeker (Olivier, 2001; Olson, 2010); peyzajı metinsellik[32] yerine edimlilik (*performativity*, bir başka deyişle, yerleşenlerin edimleri, ilişkisel faillikler, pratikler) ve maddesellik (*materiality*, *embodiment*) üzerinden tartışmayı yeğler (örneğin bkz. Bender, 1998; Cloke ve Jones, 2001; Crang, 1998; Hodder, 2012; Ingold, 1993; Thrift, 1996; Tilley ve Cameron-Daum, 2017).

Yerleşme perspektifi, peyzaj kelimesinin sözlük anlamlarına yaşamsal içerik katmıştır.[33] Peyzaj, canlı-cansız diğer varlıklarla dolanık yaşayan insanın

32 Peyzajın metinselliğini etüt etmek, onu fiziksel bir olgu yerine "kültürel imge, çevreyi temsil etme ve simgeleştirmenin resimsel yolu" olarak ele almaktır (Daniels ve Cosgrove, 1988: 1). Postmodern ve post-yapısalcı kuramların sosyal ve beşeri bilimlerde etkinleştiği yıllarda ve özellikle kültürel coğrafya alanında, peyzajın materyal özelliklerinden ziyade temsillerine odaklanılmıştı (örneğin, Boyer, 1996; Cosgrove, 1984; Daniels ve Cosgrove, 1988; Olwig, 1993, 1996). Bu temsiller, belli bir fiziksel çevreyi ideolojik/hukuki/estetik/ahlâki söylem oluşturan bir gösterge dizgesi bağlamında çerçevelendirmeyi (*framing*) amaçlar. Örneğin, Rönesans sanatının büyük toprak sahiplerinin köylüleri mülksüzleştirerek çitledikleri arazileri "insan eli değmemiş yaban hayat" olarak estetikleştiren manzara resimleri, peyzajın metinselliğini tarihselleştiren kültürel coğrafyacıların çalışmalarına konu olmuştur (örneğin, Boyer, 1996; Cosgrove, 1984; Daniels ve Cosgrove, 1988).

33 "Peyzaj" kelimesinin etimolojisi ve kavramsal soykütüğünü başka bir çalışmada ele almayı planlıyorum. Şimdilik, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'ndeki karşılığını alıntılamakla yetineceğim. "Fransızca paysage. 1. Kır resmi; 2. Bir yerin doğal görünüşü."

fiziksel etkinlikleri ve çevresel etkileşimleri neticesinde beşeri peyzaja dönüşür. Bu, insanın dünyada-oluşunun kaçınılmaz bir sonucudur. İnsan algı, sezgi, niyetlilik, bedensel edimler, duygulanımlar, anlam üretme ve bellek yoluyla benliğinin ötesinde duran her şeyle temas etme eğilimindedir. Bu eğilim, insanın bir mekânı yer/yurt edinme duyumunu da açıklar niteliktedir. Bir mekâna yerleşmek ve orada yaşamak, oranın bütün nesnel unsurlarıyla ilişkilenerek mümkündür. Bu ilişkilenme neticesinde, maddi dünya (inşa edilmiş ve tabii çevre) kişisel benlik duyumunun ve toplumsal kimliğin kurucu unsurlarından biri haline gelir.

Sahada bir araştırma nesnesi olarak dikkatle bakıp anlamaya çalıştığım materyal formlar, Altınkayalılar için mesafeli bir bilinçle (*Erkennen*, Dreyfus, 1991: 60-61) incelemedikleri, ancak oradaki yaşam için elzem, bizzat yaşamın kurucu unsuru olan şeylerdir. Şeylerle doğrudan "iştigal etmek" (*Umgang*), onlarla dolanık yaşamak dünya içinde varoluşumuzun temel bir niteliğidir (Heidegger, [1953] 1996). İnsanlar, (Kartezyen bir bakışla) görmeksizin (şeyleri düşüncelerinde nesneleştirmeksizin) onlarla nasıl hemhal olunacağını bilirler. Bu tür bir biliş, sistematik ya da bilimsel bilginin gerektirdiği bilişsel süreçler yerine, bir şeylerle durmaksızın meşgul olmanın sonucu edinilen pratik becerilerden ibaret günlük alışkanlık ve deneyimlerin bedensel bilgisidir (Bergson, [1896] 2004; ayrıca bkz. *Umsicht*, Heidegger, 1996).

Bir mekânı içeriden bilmek, aynı mekâna belli bir fiziksel ve simgesel mesafeden bakan devletin ya da bir araştırmacının, gezginin, "peyzaj bilen" bir uzmanın, mesela bir plancının gördüklerinden ve bildiklerinden hayli farklıdır. Maddenin gerçekliğine dayanır; varlıklarla doğrudan ilişkilenme, etkileşim ve bütünleşmeyi –kısacası "peyzajın içinde olmayı"– gerektirir (Cloke ve Jones, 2001: 663). Bu bilme sadece bilişsel bir olgu değildir; bellek, duygusal yakınlık ve mekânsal aidiyet süreçlerini de içerir. Bazılarına göre, bir yerde yaşayarak o yeri bilme ve yakından anlama çevreci duyarlılığı pekiştirir (Cloke ve Jones, 2001). İnsanın herhangi bir yerle tecrübe ettiği mükerrer karşılaşmalar, bu karşılaşmaların zihinde yol açtığı karmaşık çağrışımlar o yere dair hafıza inşasını ve o yerle duygusal yakınlığın kurulmasını mümkün kılar (Harvey, 1996; akt. Cloke ve Jones, 2001: 651). Dolayısıyla, bir mekânın yerleşeni açısından önemli (anlamlı) ve önemsiz (anlamsız) şeyler ayrımı yapmaya çalışmak yersizdir. Bütün bunları hesaba katarsak, yerleşme kavramı, insanın "ev (yurt)" ve "yerel" algısını geliştirme, çevresine ihtimam gösterme yetisini ortaya çıkarması açısından, eleştirel koruma yazınına önemli bir katkı sağlıyor. Özellikle de bizi sık sık vandalizm ve aşırı kaynak tüketimiyle itham edilen yerel toplulukların çevreyle olan ilişkilerini yeniden düşünmeye teşvik ediyor.

KAYNAKÇA

Akbulut, B. (2013) "'Yöre Halkı' ve yerelin parçalılığı: Köprülü Kanyon üzerine", *Yeşil Gazete*, https://yesilgazete.org/blog/2013/03/31/%E2%80%9Cyore-halki%E2%80%9D-ve-yerelin-parcaliligikoprulu-kanyon-uzerine-bengi-akbulut/. Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2020.

Akbulut, B. (2011) *State Hegemony and Sustainable Development: A Political Economy Analysis of Two Local Experiences in Turkey*, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Massachusetts, Amherst.

Alt, S. M. ve Pauketat, T. R. der. (2019) *New Materialisms Ancient Urbanisms*, Taylor and Francis, Londra.

Anderson, B. ve McFarlane, C. (2011) "Assemblage and geography", *Area*, *43*(2): 124-127.

Appadurai, A. der. (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ayaşlıgil, Y. (1987) *Der Köprülü Kanyon Nationalpark: seine Vegetation und ihre Beeinflussung durch den Menschen,* Yayınlanmamış doktora tezi, Lehrstuhl für Landschaftsökologie Techn. Univ, Münih.

Ayaşlıgil, Y. ve Duhme, F. (1993) "Prospects of Köprülü Kanyon National Park for meeting both conservation targets and people's need for development", *Landscape and Urban Planning*, *24*(1-4): 143-151.

Bender, B. (1998) *Stonehenge: Making Space*, Berg Publishers, Oxford.

Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.

Bergson, H. ([1986] 2004) *Matter and Memory: A Philosophical Essay on the Relation of Body and Spirit, and the Psychology of Religion in Recall*, Courirer Corporation, North Chelmsford.

Boyer, M. C. (1996) *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*, MIT Press, Boston.

Candlin, F. ve Guins, R. (2008) *The Object Reader*, Routledge, Londra.

Cloke, P. ve Jones, O. (2001) "Dwelling, place, and landscape: an orchard in Somerset", *Environment and planning A,* 33(4): 649-666.

Coole, D. ve Frost, S. der. (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham.

Cosgrove, D. ve Daniels, S. (1988) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge University Press, Cambridge.

Coşgun, U. ve Uzun, E. (2007) "Köprülü Kanyon Milli Parkı'nda yer alan köylerin sosyo-ekonomik yapılarının incelenmesi ve kırsal kalkınma eylem planının oluşturulması", *Batı Akdeniz Ormancılık Araştırma Müdürlüğü Teknik Bülten No: 27.*

Crang, M. (1998) *Cultural Geography*, Routledge, Londra.

Çetinkaya, G. (2006) "Medicinal and aromatic plants in Köprülü Canyon National Park, Turkey", *Biodiversity,* 7(3-4): 31-36.

Çetinkaya, G. (2002) *The Progress Report Regarding Research for The Establishment of Köprülü Kanyon National Park as a Biosphere Reserve*, Yayınlanmamış doktora tezi, Saint-Petersburg Devlet Üniversitesi, Petersburg.

Çetinkaya, G. ve Altan, T. (2002) *"Köprülü Kanyon Milli Parkı'nın Biyosfer Rezerv alanı olarak yeniden düzenlenmesi"*, Türkiye Kıyı ve Deniz Alanları IV. Ulusal Konferansı.

Çetinkaya, G., Kambu, A. ve Nakamura, K. (2014) "Sustainable development and natural resource management: an example from Köprülü Kanyon National Park, Turkey", *Sustainable Development*, 22(1): 63-72.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

DeLyser, D. (1999) "Authenticity on the ground: engaging the past in a California ghost town", *Annals of the Association of American Geographers*, 89(4): 602-632.

Demirkaya, Y. ve Mesut, K. (2017) "6360 Sayılı Kanun ile birlikte mahalleye dönüşen köylerde değişimin muhtarlığa etkisi: Menteşe ve Seydikemer ilçeleri üzerinden bir değerlendirme", *Strategic Public Management Journal,* 3(6): 124-149.

Descartes, R. ([1637] 1998) *Discourse on Method and Meditations on First*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

DeSilvey, C. (2006) "Observed decay: telling stories with mutable things", *Journal of Material Culture*, 11(3): 318-338.

DeSilvey, C. (2017) *Curated Decay: Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minnesota.

Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü. (2014) *Köprülü Kanyon Milli Parkı 1/25.000 Uzun Devreli Gelişme Revizyon Planı Planlama Raporu.*

Doma ska, E. (2006) "The return to things", *Archaeologia Polona*, 44(2): 171-185.

Dreyfus, H. (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge.

Duhme, F. ve Hinckley, T. M. (1992) "Daily and seasonal variation in water relations of macchia shrubs and trees in France (Montpellier) and Turkey (Antalya)", *Vegetatio*, 99(1): 185-198.

Elden, S. (2001) "The place of geometry: Heidegger's mathematical excursus on Aristotle", *The Heythrop Journal*, 42(3): 311-328.

Flusser, V. (1999) *Shape of Things: A Philosophy of Design*, Reaktion Books, Londra.

Fowler, C. ve Harris, O. J. T. (2015) "Enduring relations: exploring a paradox of new materialism", *Journal of Material Culture*, 20(2): 127-148.

Geertz, C. (1964) "The transition to humanity" S. Tax (der.) *Horizons of Anthropology* içinde, Routledge, Londra.

Gibson, J. J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.

Glassie, H. H. (1999) *Material Culture*, Indiana University Press, Bloomington.

Hansen, K. T. (2003) "Fashioning: Zambian moments", *Journal of Material Culture*, 8(3): 301-309.

Harman, G. (2005) "Heidegger on objects and things" P. Weibel ve B. Latour (der.) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* içinde, Cambridge University Press, Massachusets.

Harman, G. (2002) *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago.

Harvey, D. (1997) *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Cambridge.

Heidegger, M. ([1953] 1996) *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, J. Stambaugh (çev.), State University of New York Press, Albany.

Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*, A. Hofstadter (çev.), Harper ve Row, New York.

Henare, A., Holbraad, M. ve Wastell, S. der. (2007) *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, Londra.

Hetherington, K. (2004) "Secondhandedness: consumption, disposal, and absent presence", *Environment and Planning D: Society and Space*, 22(1): 157-173.

Hisarlıgil, B. B. (2008) "Martin Heidegger'de 'mekân' düşüncesi: hermeneutik-fenomenolojik bir yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(25): 1-13.

Hisarlıgil, B. B. (2007) *"Yer" leşmenin Düş (üm) lenmesi: Geleneksel Anadolu Yerleşmelerinde "Ara"lar*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Ho, M.W. ve Saunders, P. T. (1984) *Beyond Neo-Darwinism: An Introduction to the New Evolutionary Paradigm*, Academic Press, Londra.

Hodder, I. (2012) *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, Wiley-Blackwell, Chichester.

Hodder, I. (1986) *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Holtorf, C. J. (1998) "The life-histories of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)", *World Archaeology*, 30(1): 23-38.

Ingold, T. (2012) "Toward an ecology of materials", *Annual Review of Anthropology*, 41: 427-442.

Ingold, T. (2000) *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londra.

Ingold, T. (1993) "The Temporality of the Landscape", *World Archaeology*, 25(2): 152-174.

Ingold, T. (1989) "The social and environmental relations of human beings and other animals" V. Standen ve R. A. Foley (der.) *Comparative Socioecology* içinde, Blackwell, Oxford.

Ingold, T. (1988) *What is an Animal*, Unwin Hyman, Londra.

Ingold, T. (1986a) *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.

Ingold, T. (1986b) *Evolution and Social Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jones, M. (2005) "Environmental archaeology" C. Renfrew ve P. G. Bahn (der.) *Archaeology: The Key Concepts* içinde, Routledge, Londra.

Karahalil, U., Başkent, E. Z. ve Köse, S. (2015) "Integrating visitor characteristics and preferences into forest management plans in protected areas: A case study in Koprulu Canyon National Park", *Eco Mont-Journal on Protected Mountain Areas Research*, 7(2): 5-17.

Karahalil, U., Başkent, E. Z., Köse, S. ve Kadıoğullari, A. İ. (2009) "The spatiotemporal forest cover changes in Koprulu Canyon National Park (1965-2008) in Turkey", *African Journal of Biotechnology*, 8(18), 4495-4507.

Karahalil, U., Köse, S., Çelik, D. ve Küçümen, A. (2011) "Köprülü Kanyon Milli Parkı Orman Amenajman Planının koruma hedeflerine göre modelleme ile hazırlanması", *KSÜ Mühendislik Bilimleri Dergisi, I. Ulusal Akdeniz Orman ve Çevre Sempozyumu Özel Sayısı*, 122-130.

Kemal, Y. (1955) *Yanan Ormanlarda Elli Gün*, Türkiye Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara.

Kemer, N. (2009) *An Assessment of Natural Resources Management Conflicts in The Working Landscapes of Mediterranean Turkey (Türkiye): Köprülü Kanyon National Park*, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Massachusetts, Amherst.

Kızılboğa, R. (2011) "Köy İdaresine Yönelik Kanun Tasarisi'ndaki düzenlemeler", *Öneri*, 9(35): 183-197.

Knapp, A. B. ve Ashmore, W. (1999) "Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational" W. Ashmore ve A. B. Knapp (der.) *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives* içinde, Blackwell, Oxford.

Kopytoff, I. (1986) "The cultural biography of things: commoditization as process" A. Appadurai (der.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Resmî Gazete. (2020) "Köprülü Kanyon Milli Parkı sınırlarının değiştirilmesi hakkında karar (Karar Sayısı: 2152)", 25 Şubat, sayı 31050, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200225-26.pdf. Erişim Tarihi: 15 Mart 2020.

Latour, B. (1996) "On actor-network theory: A few clarifications", *Soziale Welt*, 47(4): 369-381.

Lucas, G. (2002) "Disposability and dispossession in the twentieth century", *Journal of Material Culture*, 7(1): 5-22.

Macann, C. (1993) *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. Routledge, Londra.

Magnarella, P. I. (1980) "A humanistic model of changing peasants", *Anthropology and Humanism Quarterly*, 5(2-3), 2-9.

Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, Routledge, London.

Michaels, C. ve Carello, C. (1981) *Direct Perception*, Englewood Cliffs, New Jersey.

Müller, M. (2015) "Assemblages and actor-networks: rethinking socio-material power, politics and space", *Geography Compass*, 9(1): 27-41.

Neville, B. ve Villeneuve, J. der. (2002) *Waste-Site Stories: The Recycling of Memory*, State University of New York Press, Albany.

Neyişçi, T. (2002) "Maki bitki örtüsü tipi günümüz ormancılığının asli orman tipidir", *Orman ve Av*, 1: 9-14.

Neyişçi, T. (1989) "Beşkonak saf servi (Cupressus sempervirens L.) ormanında ekolojik araştırmalar", *Ormancılık Araştırma Enstitüsü Yayınları, Teknik Rapor No: 43*, 49-76.

Olivier, L. (2001) "Duration, memory and the nature of the archaeological record" H. Karlsson (der.) *It's About Time: The Concept of Time in Archaeology*, Bricoleur Press, Gothenburg.

Olsen, B. (2010) *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, AltaMira Press, Lanham.

Olsen, B. ve Svestad, A. (1994) "Creating prehistory: Archeology museums and the discource of modernism", *Nordisk Museologi*, 1: 3-20.

Olwig, K. R. (1993) "Sexual cosmology: nation and landscape at the conceptual interstices of nature and culture, or: what does landscape really mean" B. Bender (der.) *Landscape: Politics and perspectives* içinde, Berg, Oxford.

Olwig, K. R. (1996) "Recovering the substantive nature of landscape", *Annals of the Association of American Geographers*, 86(4): 630-653.

Orman Bakanlığı Milli Parklar ve Avcılık Genel Müdürlüğü. (1972) *Köprülü Kanyon Milli Parkı Uzun Devreli Gelişme Planı*.

Oyama, S. (1985) *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

Özefe, İ. (2005) "Köy İdarelerinin sorunları ve yeniden yapılanma" H. Özgür ve M. Kösecik (der.) *Yerel Yönetimler Üzerine Güncel Yazılar-I* içinde, Nobel Kitabevi, Ankara.

Parker Pearson, M. ve Richards, C. (1994) "Ordering the world: perceptions of architecture, space and time" C. Richards ve M. Parker Pearson (der.) *Architecture and Order: Approaches to Social Space* içinde, Routledge, Londra.

Penninx, R. ve Renselaar, H. V. (1979) *Gurbet, Minnet, Üç Kuruşluk Servet. Yurt Dışındaki İşçilerin Tasarruflarını Türkiye'de İşçi Şirketleri ve Köy Kalkınma Kooperatifleri Aracılığı ile Verimli Bir Biçimde Yatırıma Dönüştürme Üzerine Bir İnceleme*, Ajans Türk Matbaacılık, Ankara.

Preda, A. (1999) "The turn to things: arguments for a sociological theory of things", *The Sociological Quarterly*, 40(2): 347-366.

Smith, L. (2006) *Uses of Heritage*, Routledge, Londra.

Tavşanoglu, Ç. ve Coşgun, U. (2009) "Effect of goat browsing on growth form of maquis species in Koprulu Kanyon National Park (Antalya, Turkey)", *Ekoloji*, 18(72): 74-80.

Thomas, J. (2004). *Archaeology and Modernity*, Routledge, Londra.

Thrift, N. (1999) "Steps to an ecology of place" D. B. Massey, J. Allen ve P. Sarre (der.) *Human Geography Today* içinde, Polity, Cambridge.

Thrift, N. (1996) *Spatial Formations*, Sage, New York.

Tilley, C. (1991) *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*, Routledge, Londra.

Tilley, C. (1990a) *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Blackwell, Oxford.

Tilley, C. (1990b) "Michel Foucault: towards an archaeology of archaeology" C. Tilley (der.) *Reading material culture: Structuralism, hermeneutics and poststructuralism*, Blackwell, Oxford.

Tilley, C. ve Cameron-Daum, K. (2017) *An Anthropology of Landscape*, University College London, Londra.

TÜİK. (2010) *2019 Yılı Antalya İli Manavgat İlçesi Belediye, Köy ve Mahalle Nüfusları*, https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95velocale=tr. Erişim Tarihi: 19 Haziran 2020.

Ülgen, Y. (2008) *Köy-Koop Hareketinin Türk Kooperatifçiliğinin Gelişimine Olan Etkileri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ.

Üskül, Z. (1973) "1961 Türk Anayasasinda ekonomik kapsamli haklar", *Eskişehir İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Dergisi*, 9(2): 329-339.

Van der Hoorn, M. (2003) "Exorcizing remains: architectural fragments as intermediaries between history and individual experience", *Journal of Material Culture*, 8(2): 189-213.

Vycinas, V. (1969) *Earth and Gods: An Introduction to The Philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.

Popüler kültürden siyasete samimiyet: *Şokopop* ve Seda Sayan örneği

*Mesut Yücebaş**

Özet: Günümüz Türkiye'sinde samimiyet söylemine sahip olmak, siyaset yapmanın bir zorunluluğudur. Samimi olduğu düşünülen bir siyasetçi ancak iktidar alanlarını zorlayabilir. Fakat bu siyaset söylemi, popülizmin engin sularında sonlanır. Öte yandan Türkiye'deki harbici ve samimi siyaset dilinin önemli kaynaklarından biri popüler kültürdür. Medya yıldızlarından süzülen samimi dil, politik alana da aktarılır. Bu çalışmada, internette yayınlanan ve bir medya yıldızını konu alan bir program aracılığıyla popüler kültürdeki samimi dil incelenmekte ve popülist politik söylem ile popüler kültür arasındaki ilişkiler sorgulanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Samimiyet, popüler kültür, popülizm.

Giriş

Son yıllarda siyasette popülizme, özellikle sağ popülizme yüksek bir sadakat gösterildiğine tanık olunmaktadır. Öte yandan bu sadakatin geçici, uçucu ve dağılmaya müsait bir korku, endişe ve belirsizlikle şekillendiğine dair bir izlenime de sahibizdir. Ancak popülist sağ siyaset, dağılmanın eşiğindeymiş gibi görünmesine rağmen bu haliyle bir süreklilik de taşır. Kuşkusuz ki sağ popülizmin günümüz siyasetinin derinliklerine kazınan kof ama aynı zamanda güçlü niteliğinin kaynağı farklı perspektif ve terminolojilerle ele alınabilir. Popülist siyasetin arkeolojisi çok-katmanlı, birbiriyle kesişen ya da diğerlerinden ayrışmakla kendisini ifade edebilen perspektiflerin bileşkesine ihtiyaç duyar. Öte yandan popüler kültür incelemeleri de popülist siyasetin oluşumlarını ve işleyiş mekanizmalarını anlaşılır kılmakta faydalı olabilir. Dolayısıyla popüler kültürün işleyiş mekanizması, dinamikleri veya biçimleri popülist siyasetin veya siyasetçinin kendisiyle ve halkla ne yapmakta olduğunu anlamak için hesaba katılabilir.

(*) Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi.

Çünkü popüler kültür biçim, içerik ve üslup olarak popülist sağ siyasete ulaşmanın patikalarını açar görünmektedir. Peki bunu nasıl yapar?

Özellikle popüler kültürde özduygulanımların ve kendilik teşekkülünün sunumunda duyguların aşırılığı, şişkinliği, yere göre sığmazlığı ve apaçık ifadesi, bir duygular siyaset ve kültürünün yaygınlığına karşılık gelir. Popüler kültürün popülist sağ siyasete yarenliği, onun samimi veya samimiyete çağıran dilinin içeriklerinde gizlidir. Popüler kültürde görünürlük, duyguların tamamıyla açık ve samimi şekilde ifade edilmesiyle kazanılır. Samimi görünen, hakikatin ve dolayısıyla görünürlüğün, kabul görülebilirliğin alanına ismini kazır. Popülist siyasal aktörlerin doğallık kategorisine dahil olması, tüm yapay estetiklerin üstesinden gelmiş olmayı, aralardaki mesafeleri kapatmayı, olduğu gibi görünmekle çelişkilerin üstesinden gelmeyi ve bu çelişkileri üreten koşulları anlamayı gereksiz kılmayı salık verir. Popüler kültür idolü için diğeriyle, yani alımlayıcısı ile kurulan doğal ilişki, kendini olduğu gibi görünür kılmakla tesis edilir. Popüler kültür ikonunun bu doğallığı veya doğallık talebi, siyaseten tesis edilmiş ve siyasal önderin kendinden başka bir aracıya ihtiyaç duymadan temsil edebildiği büyük *biz*'e ulaşmanın aktarma istasyonu işlevi yüklenir.

Bu çalışmada da popüler kültürde üretilen samimiyet dilinin, onun özsunumlarının ve doğallık kategorisine dair içeriklerin popülist siyasetin yükselişindeki katkıları bir medya ikonu ve ona dair bir internet anlatısı üzerinden inceleniyor. Ancak öncelikle popüler kültür mevzusunu işlemenin bir açıklama gerektirdiğini de ifade etmek gerekir. Popüler kültür, izleyicinin, içinde kendinden de bir şeyler bulduğu, başka bağlamlarla da ifade edilebilecek ama özellikle medya dolayımı ile gerçekleşen bir kültürel biçim olarak karşımıza çıkar. Bu kültürlenme pratiği değer, anlam veya yargıların belirli bir yerde sabitlenmesini doğurmayabilir ancak nerede, ne ile ilişkileneceğimizin ve neyi, ne ile bağlayacağımızın karşılıklı üretimi de bu mecrada gerçekleşir. Popüler kültürün medya dolayımı ile gerçekleşen pratiğinin, siyaseten işlerliğini anlaşılır kılmak, onun ardında gizlenmiş olan hakikate ulaşmayı değil, onun başka türlü kurulabileceğine dair bir imayı içerir. Bu imaya imkân açabilmek için ise gizemin üstündeki örtüyü kaldırmaya değil, başka türlü bir gizemleştirmenin mümkün kıldığı bir kısa devreye ihtiyacımız vardır. Bu araştırma, bu nedenle, bir mitin inşasını oluşturan anlatıları kendi üslubuyla mistifiye eden bir kısa devre aparatına dayanmaktadır. Çalışmanın kapsamında örnek alınan mit, bir medya yıldızı iken (Seda Sayan, nam-ı diğer Kadırgalı) kısa devre aparatı ise bu yıldızın yıldız olma sürecini kendi gizemliliği ile sunan bir internet programıdır: *Şokolop*.

Şokolop isimli, magazin dünyasını tarihsel bir süreklilikle takip eden ve gizlerini ortaya dökme çabasındaki internet programında, Seda Sayan'ın yükselişinin anlatıldığı bölümde, Sayan'ın alt sınıftan magazin ünlüsü olmaya uzanan süreci ayrıntılı biçimde işlenir. Medya yıldızının dönüşümü programda haberler, görüntüler ve aktarımlarla ele alınır. Bu dönüşüm, bir samimiyet dönüşümüdür

ve siyasetin günümüzdeki biçimi için de geçerli olabilecek, sadece samimi olmakla hakiki olanın alanına yerleşmenin mümkün olduğuna dair savları farklı içeriklerle faş eder. Bu çalışma, bu dönüşümü anlaşılır kılmak için günlük samimiyet, doğallık ve harbicilik oluşumlarının politik izlerini tartıştıktan sonra, söz konusu örneğin popülist siyasetin diline ikame edilebilecek içeriklerini teşhis etmeye çabalamaktadır.

Doğallık, samimiyet, kendilik

Kendilik kavramı tam da yok olduğu anda ebedileştirilir.
(Adorno, 2012a: 9)

Samimiyetin, doğallığın bir yere, bir bağlama yerleşmiş olmakla, o bağlamın gereksinimleri ile tanımlanmış, onun merkezinde konumlanmış olmayı, hareketsizliği imleyen bir yönü bulunmaktadır. En azından samimiyet üzerinde yapılan mücadelenin kazanılmış içeriği bu şekildedir. Mesafeye ve kendiyle ilgili bir muhasebeye girişmeyen her şey *doğal* (bozulmamış) olarak görünür gözümüze. Dolayısıyla bu değişmeme haline vurgu yapan mekânlar, zamanlar, özneler, nesneler doğaldır: Tarihler üstü olma iddiasındadırlar. Neler bunları taşır? Kadim zamanları anıştıran mekânlar, ev, aile, nostaljik de olsa mahalle, köy, taşra, zanaatkâr, esnaf, işyeri. Neyi taşırlar; kalbî paylaşımlar, ahlâk, hiyerarşi, iktidar, olduğu gibi olmak, aşk vs.

Samimiyet, doğallık, içtenlik veya harbicilik salim bir yaşamın gereği olarak basit bir toplumsal koşulu referans alır. Samimi davranış biçimleri toplumsal sınıflar nazarında altta olanlara takdir edilen bir meziyet (!) olarak ikram edilir. Emekçilerin, sahne arkası davranış örüntüleri samimidir! Nitekim kibar ve nezaket sahibi insanlar toplumsal benliklerin sunulduğu sahnede boy gösterirken, emekçiler günlerinin çoğunu ya sahne arkasında ya da sözsüz performanslarla geçirirler (Goffman, 2014: 130). Başımızı başka bir yöne çevirdiğimizde ise geleneksel üretim ilişkileri ile şekillenmiş basitlikler ve doğallıklar olarak karşımıza çıkar samimiyet.

Adorno'ya göre (2012a: 49), sakatlanmış yaşamın tam zıddı olarak rivayet edilen salim yaşam, toplumla irtibat kurma gibi bir derdi olmayan, bölünmemiş, koruyucu biçimde kapalı, sabit bir ritimde ilerleyen ve kesintisiz bir süreklilik içinde seyreden bir şey olarak tarımsal koşullarla ya da en azından basit meta ekonomisiyle eş tutulur. Dolayısıyla bir salimlik olarak samimiyet dili, aynı zamanda, mübadele edilemez bir kendilik diline dönüşmüştür. O, samimiyetiyle, hiçbir şeyle değeri ölçülemeyecek benzersizliktedir. Ancak Adorno bir şerh koyar buna: "Kendi için var olan özne ne kadar güçsüzleşirse, bir zamanlar özbilinçle birlikte içsellik olarak ifşa edilen şey ne kadar soyut bir noktaya indirilirse, içselliğin baştan çıkıp kendini açığa vurma, karşısında dehşete düştüğü pi-

yasaya atılma olasılığı da o kadar yüksek olur" (60). Peki neden Adorno'ya göre piyasaya atılıp kendinden menkul değeri için başka mübadele kerterizlerine ihtiyaç duymak zorundadırlar? "İçselliğin dönüşümünün belirtisi, sayısız insanın sıra dışı bir ailenin ferdi olduğuna duyduğu inançtır. Kendisiyle ayrılığı üstün bir şey olarak pazarlayan sahicilik jargonu, mübadele edilemeyeceğini sanan şeyin mübadele formülünü tasarlar; çünkü herkes biyolojik açıdan tikel bir varlık olarak kendisiyle aynıdır" (62). Samimiyet dili mutlak bir farka temas eder, ancak bu farkı diğerlerinin hislerinden, onlara yönelik en anlaşılabilir olanın kendisi olduğuna dair bir açıklık vurgusu ile gerçekleştirmiştir. Bu nedenle mutlak fark, aynı anda mutlak bir bütünleşmedir.

Bu süreci belki de mahremiyetin kamusal alana sınırsız, sorgusuz sualsiz, olduğu gibi taşınması olarak da görmek mümkün. Kamusal alana çıkışın evin doğallığını aşan mahiyeti, bir gizemlilikle tesis edilir. Evdeki doğallığı örten kıyafet, belirsizlikle tanımlanmış bir kamusal alana çıkışın alameti farikasıydı. Kamusal alanda kıyafet ve sembollerle kimlik arasında kurulan ama pek de güven telkin etmeyen ilişki, kıyafetin sadeliği, doğallığı ve aynılığı ile kimliğin sadelik ve doğallığı arasındaki ilişkinin tesis edilmesi yönünde bir çözümle telafi edildi. Artık küçük farklar önemli farklar olabilirdi. Örneğin bu aynılıklar arasında farkı ortaya koymak kendini gerçekleştirmek olarak görülebilirdi.[1] Aynılığın yansıttığı da bir doğallık idi oysa. Dolayısıyla aynılık ve farklar doğallığın, samimi olmanın ve açıklığın üzerinde kurulmak durumundaydı.

Oysa Sennett, (2016: 33) doğal ve samimi olduğu varsayılabilecek ilişkilerin asıl olarak belirsizlikle tanımlanabilecek bir içeriğe yaslandığını belirtir. Kimin nasıl bir karaktere tam olarak sahip olduğuna dair belirsizliklerin kamusal alanı oluşturan bir özelliği bulunur. Kıyafetin özgürleşmesi, yani ait olunan bir tabakanın veya görevin işareti olmaktan çıkması ile iyi giyinmenin, karaktere yönelik işaretler yüklenmesi ve aynı zamanda kimin tam olarak bu işaretleri gerçekten taşıdığına yönelik belirsizlik, 18. yüzyılın davranış biçimlerine sirayet eden emin olunamayan karşılaşmaları, merakı, endişeyi, gizemi ve sözsel oyunları mümkün kılabiliyordu. Buradaki karşılaşma gizemi, belirsizliği ile geleceğe dönük içeriklere sahip olmak anlamında bir samimiyet haliydi. Yani mesafede ve belirsizlikte inşa edilmiş sahte ama sadece bu sahteliği ile mümkün olabilecek bir samimiyetti. Öte yandan mahrem alana sığınmak, bu belirsizlikten kaçınmanın, diğer bir ifadeyle samimi ve doğal hale sığınmanın işaretiydi. Oysa kamusal alanın ölümü bu şekilde gerçekleşmişti:

1 Funk'un (2007) aktif ben odaklılık ile pasif ben odaklı özne tasviri buradaki görünüm, samimiyet ve doğallığın anlaşılmasında yardımcı olabilecek mahiyettedir. Örneğin ona göre aktif ben odaklı karakter dışa dönük ve pervasızca açıktır, her yerde duygularını dışa vurmaktan, çelişkilerini sonuna kadar yaşamaktan büyük bir haz duyar, duygusallığı ve duygusallığıyla özyaşantısını başkaları için olay haline getirecek bir içlilik üretmek için duygularını serbest bırakır (67). Pasif-ben odaklılık ise kendini gerçekleştirecek olanaklara sahip olmayı, kendini oraya bırakmayı imliyordu (77). Her ikisinde de kendini gerçekleştirmeye ait bir doğallık beklentisinin tanımlayıcı olduğunu söylemek mümkün.

> İnsanlığın başka bir kişi hakkında duyulan yaralayıcı duyguları ondan gizlemek demek olabileceği ve olduğundan farklı görünerek duygularını bastırmanın ahlaki bir ifade olduğuna ilişkin fikirler, (artık) sahiciliğin koruması altında anlamlı olmaktan çıkarlar. Bunun yerine, kendini açığa vurmak inanılırlığın ve hakikatin evrensel ölçütü haline gelir (Sennet, 2016: 49).

Kendini açığa vurmak ile gerçeklik arasında kurulan bu bağlantı aynı zamanda kamusal alanı artık mahrem olanın gösterisine dönüştürecekti.

Lefebvre (2011), meskeni dil ve ev arasındaki ilişkide konumlandırır ve onu salt bir yaşam alanının ötesine taşıyan bir içeriğe sahip olduğunu söyler:

> İnsanoğlunun kendisinden fazla (veya eksik) bir şeyler –mümkün olanla ve tahayyülle kurduğu ilişki– olmadan içinde yaşayacağı bir barınak inşa etmemesi ve onun içinde yaşamaması mümkün değildir. Felsefe, geçmişte, bu ilişkiyi 'gerçek' olanın, yaşanabilir ve okunabilir olanın ötesinde ve berisinde arıyordu (80).

Bilimin şeyleşmesinin neticesi ve nedeni de nesnelere dayatılan sonsuz açığa çıkarma çabasıydı: tüm çıplaklığıyla gerçek dünya. Dünyayı gerçek kılmak onu samimi, has bir kendini göstermeye davet etmekti.[2] Gizem veya sırrın üstündeki örtü, gerçeği gizleyen ve erotikleştiren bir yanılsama efektiydi. Şeyleşen bilim tüm örtüyü çekip alma ve gerçekle karşı karşıya kalmayı istemekteydi, ancak örtünün başka bir şey olarak işe koşulmasının imkânını aralamak, sadece kendisi tarafından değil, diğerinin de (nesnenin) bu eyleme dahil edildiği ve kendinden vazgeçmenin de bilimsel bir karşılığı olduğu bilimsel gelişmenin ilk başından beri biliniyordu. Bunun yapabilecekleri ve sebep olabilecekleri karşısında –diğeriyle birlikte, onsuz olmamak kaydıyla– büyülenilmişti, kuşkusuz bundan çok korkuldu. Estetiği kaçırılmış bir hakikat talebi bilime karşıt olan bir doğallık arayışına karşılık gelir aynı zamanda. Sapılan yol da büyük ölçüde buydu. Bu büyük ve genel bir çerçevede hepsinin değil, eril olana ait porno kültürünün hakimiyetine karşılık geliyordu.[3] Baudrillard, bu kültürü şöyle açıklar:

2 Yalnız, bu gerçekliği açığa çıkarma işi, yani onu samimi olma haliyle görünür dünyaya saf haliyle davet etmekte pozitivizme dair öznelliği ihmal etmememiz gerekiyor. Romantizm'in Klasizm'den de devşirilen sanatçının evrensel bir hakikat alanına nüfus etmesi ile sanatçının dehası, yani özerk yaratıcılığı arasında bir ilişki bulundur (Williams, 2017: 85). Pozitivizm de bu romantik öznelliğe dayanan içeriklere sahipti. Hatta bu deşifrasyon ancak bu aktif öznellikle tesis edilebilir. Her ne kadar natüralist perspektiflere sahip olsa da pozitivist gerçeği açığa çıkarmada öznel bir yön bulunur. Horkheimer (2016), pozitivist bilime ait aklı öznel akıl olarak isimlendirmektedir. Her ne kadar şeylerin kendiliğine odaklanmış bir bakışa karşılık gelse de bu bakış tarihsel ve ideolojik olarak özneldir. Zaten kendiliğe odaklanmış bakışın kendisi bir kendiliğe sahip olmak durumundadır. Böylece pozitivizm kendi bakışından hareketle verili durumu radikal biçimde değiştirmeyi talep edemez, bu anlamıyla da muhafazakârdır (Balkız, 2004: 142).

3 Zizek (2012) için porno bir fazla ileri gitme halidir: "Özne her zaman fazla ağır ya da fazla hızlıdır, hiçbir zaman arzusunun nesnesiyle aynı hızı tutturamaz. 'Normal' aşk hikayesinin yaklaştığı ama hiçbir zaman ulaşamadığı ulaşılmaz/yasak nesne –cinsel edim– ancak gizlenmiş, işaret edilmiş, 'uydurma' olarak vardır. Onu 'gösterdiğimiz' anda, büyüsü bozulur, fazla ileri gitmişizdir" (151). Ancak metin içerisinde porno kültürüne yönelik bir atfın biçime ait olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. İzleyici veya alımlayıcı için nesneleşmek de bir talep olabilir. Por-

> Her yerde ve her zaman gerçeğe dayanan işlemler yapmayı hedef alan bu kültür porno kültürüdür. Somutluğa, yapaylığa, kullanıma, kullanım değerinin üstünlüğüne, şeylerin maddi altyapısına, arzunun maddi altyapısı olarak bedene dayanan bu ideoloji porno kültürünün ideolojisidir. Her şeyin, "üretimin somutluğu"nda ya da zevkin somutluğunda –sınırsız iş ya da mekanik çiftleşme– yüceltildiği bu kültür tek boyutludur. Bu dünyanın müstehcen olmasının asıl nedeni, hiçbir şeyi görünümlere; hiçbir şeyi rastlantıya bırakmamış olmasıdır (Baudrillard, 2014: 46-47).

Öte yandan aksi bir istikamete sapar isek samimi olanda romantik bir yön de görebiliyoruz. İmgelere, dolayımlara veya eksikliklere değil de yüce yüceltimlere odaklanmış romantik tahayyülde sıradan olana ilişkin bir yüceltmenin nüveleri görülür (Aksakal, 2015: 15). Uçucu olmayan derinlemesine aşkların mekânıdır burası. Rousseau için basit *Doğal İnsan*'ın ilkel ormanlarının olağan seyrinde keyfini sürdüğü varlığının birliği ve bütünlüğü, modern toplumun orta yerinde ona ulaşabilen romantik âşıklar tarafından çok daha derin ve yoğun biçimde yaşanacaktır (Berman, 2016: 183). Bu sıradana yüklenmiş olan yüksek anlam natüralizme yönelik bir karşıtlık olarak okunur, ancak söz konusu olan *olanın olduğu gibi* yüceltimidir.[4] Burada hiçbir şey rastlantıya bırakılmamıştır, görünümler ve mesafeler ortadan kaldırılmış, sanayi çağının bozduğu iddia edilen pastorale, kıra, folklora, öze ve samimiyetin mikro alanlarına yüklenen anlamla tüm mesafeler giderilmiştir.[5] Ancak bu çaba, tersten bir açığa çıkarma ile karşıtına dönmüştür çoktan... Dolaysızca kurulan ve insanın hakikiliğini, özgül ve mukayese edilemez bir kendine özdeşlikle tesis eden tahayyülde, üstesinden gelinen mesafenin tüm azameti ile mutlaklaşmasına tanık oluruz. Samimi aşkın, samimi doğanın bütünlüğü kendisini, en açık ve dolaysız ilişkilerin ve üslupların kutsanmasında gösterir. Adorno (2000: 43) ise insan ilişkilerinin artık hiçbir şeyi tanımsız bırakmayan sözde netleşme ve saydamlaşmayla birlikte, çıplak vahşetin yaşama egemen olduğunu ifade ettikten sonra, hiç duraksamadan, uzun boylu düşünmeden ve yan konulara sapmadan söylenen dolambaçsız sözde faşist bir şeyler görür.

Natüralizm ve romantizm gibi mesafeye tahammülü olmayan tahayyüller, mesafe tarafından akamete uğratılır. Bunun nedenini şöyle bir açıklamada bulabiliriz: Sennett, (2014: 51-57) Manet'in bir tablosunu yorumlarken deneyimin

---

noya yönelik samimi olmama eleştirisi ve onun mutlak reddi aynı şeyi üretmek anlamına gelecektir.

4 "Aydınlanma düşünürlerine göre nesneler hakkındaki bilgimize engel teşkil eden duygulanımlar romantikler için bu nesnelere erişimin yaşamsal moduydu... Biliş eylemleri, arka planda akla indirgenemez bir inanç zemini varsayar. İnanç akılcı bir temele bu şekilde hizmet eder: zira tek başına akla dayalı bir temel kendi kendini imha edecektir" (Eagleton, 2014: 136). Böylece realist nesnelciliğin açıkta bıraktıkları romantizmin duygu yüklü inançlı aklı ile daha ileriye taşınır. Berlin'in (2010) uzun karşıtlar listesinde de romantizmin kapsayıcılığını görmek mümkündür. O hem egzotik hem gündelik, dinamik ama sakin, bireyci ve cemaatçi, özgün ama tarihsel, sanatta özgün ve kapalı ama topluma müdahil gibi karşıtlıklar burada temsil olunur.

5 Raymond Williams (2017), İngiliz edebiyatındaki romantik imgenin ve kültürcülüğün gelişimi deki sanayi ve kapitalizm eleştirisini kapsamlı bir şekilde sunmaktadır. Eagleton'a (2014: 257) göre de Frankfurt Okulu'na kadar sosyalizm tarihinde rakipsiz kalan bir kültür eleştirisi olacaktır.

tamamlanamayan bir boyutunun bu tabloda ortaya konulduğunu ifade etmiştir. Bardaki kadın ile optik yansıma arasında optik yasalara uymayan bir şeyler vardır. Örneğin en kusursuz şekilde resmedilmiş bazı nesnelerin aynada bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla aynada değil de gerçeklik tarafında olan mükemmel nesne, imgesine sahip olmamak gibi bir eksikliğe sahiptir. Kendi dışında kendini tanımlayabilecek bir imgeye sahip olmama aynı zamanda gerçek olmamak anlamına gelir. Bu nedenle gerçeklik için çoğaltılması gereken bu eksikliktir. Adorno (2016: 236) bunu estetik mesafe olarak tanımlayacaktır. Ona göre sanatın eleştirisi bu mesafeye sahip olmakla gerçekleşir.

Modern öncesi dönemde saray etrafında şekillenen ritüel davranışlar ve nezaket kuralları, burjuva devrimleri ile günlük hayata sirayet etmişti (Elias, 2004). Ancak nezakete yönelik tiksinti ile şekillenmiş bir samimiyet ile nezaketin gündelik açılımlarının aynı anda tezahür ettiğine de işaret etmek gerekir. Sennett (2012: 157), formunu erken dönem Reform diplomasisinden aldığını vurguladığı nezaketin, gündelik içerisinde ihtimaller yarattığını, yenilikçi ve deneysel atölyelerde insanların bir şeyleri birbirlerinden en iyi nasıl öğreneceklerine bir anlam kazandırdığını belirtmektedir. Nezaket yorucudur, aldatıcı da olabilir, belirsizdir ama ona yönelik itiraz açıktır, ancak samimiyete nasıl itiraz edilir ki?

Samimiyetin itiraz edilemeyen çağrısı aynı zamanda bir siyasetsizleşmeye ve estetiksizleşmiş bir kültüre davettir. Üstelik bu davet mutlak bir siyaset ve kültür için yapılmıştır. Siyaset ve kültürü ortaya çıkaran mesafenin kapatılması, biz ile bizi temsil eden arasındaki kurulan doğrudan bir bağlantı ile gerçekleşir. Estetik mesafe ve siyasi çatışma, mutlak estetik ve siyaset için ortadan kaldırılmıştır.

Milli samimiyet, sahtelik ve kendiyle baştan çıkma

Samimiyetin bir sınama olarak algılanması ile modernleşme sürecimiz arasında bir ilişki bulunmaktadır. Türk modernleşme sürecinde modernleşmenin teknik ve ilerlemeci tezahürleri kadar, hatta belki bundan daha fazla kültürel bir içerik taşıdığını biliyoruz. Modernleşme sürecimiz aynı zamanda bir kimlik serüvenidir. Kültür ve kimlikle kurulmuş ya da güncel tartışmaların sürekli dönüp dolanıp temerküz ettiği bir durak olmasıyla da bu görünürlüğün ister istemez, samimiyet ve harbicilikle bir ilişkisi bulunur. Samimiyet milli bir sorundur.[6]

6 Bu tutumun kültüralist bir eleştiri olduğunu da ifade etmek gerekir. Genellikle eleştirinin kaynağı Batılılaşmanın ve takipçilerinin yarattığı bir eksiltme olarak görülür. Ancak Taşkın (2007: 217), bu kültüralist eleştiri ve talebin aynı zamanda Avrupa-merkezci kültüralist tutumlardan beslendiğini vurgulamaktadır. Bu sayede de modern kapitalizmin neden olduğu yapısal eleştirilerden muaf olunur. Bu kültüralist veçhenin bir başka göstereni ise yerlilik mefhumu olarak karşımıza çıkar. Yine anti-emparyalist bir içerikle yerlilik sahih, salih ve sıhhatli bir doğaya gönderme yapar, İslâmcı ve milliyetçi muhafazakâr söylemde ise yerlilik, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal düzeninde Müslüman halkın horlanarak seçkinler takıdan dışlanmış olmasını belirtmek gibi işlevi üstlenmiştir (Bora, 2003: 452-453).

Tanzimat romanından itibaren roman karakterleri aracılığıyla neyin sahte neyin doğal ve samimi olduğuna dair bilgilerle donanmış durumdayız. Rakım Efendi'nin ya da Bihruz Bey'in samimi olmayan, kendini gerçekleştirmeyi beceremeyen yapaylığı –ki burada imajlarla tanımlanmış bir sapma olarak görünürler– itham edilirken *kendini bul* çağırısı yinelenmektedir.[7] Öte yandan kendini bulmak, Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah*'ında akamete uğrar ya da Tanpınar'da Gürbilek'in (2004) tasvirleri ile gerçekleşmeyen tamlığı haiz kırılgan bir bilgi, estetik değerin tesis edilmesini mümkün kılar. Ancak doğal ve samimi adama dair arayış, popüler kültürün koridorlarında sürekli olarak kendine bir yer bulur.

Pastoral kır-köy yaşamı, yerlilik, aile, ev-yuva, atölye (ekmek teknesi), cemaatvari ilişkiler ve bunlara ait mekânlar (mahalle) edebiyatta, düşünsel yazında ve sonra da popüler kültürde samimiyetin imgesel mekân ve toplumsal bağlamları olarak karşımıza çıkar.[8] Buralar ruhun, somut ve materyalist dünyaya karşı kendini tanımladığı kültürel mekânlardır. Yani, tümüyle yabancılaşmamış, yalın, dolayımsız, otantik olana özlemin ifadesine karşılık gelirler (Bora, 2013: 31). Hilebazların, demagogların, hokkabazların, palyaçoların arasında özüne sahip olmayı başarmış biridir bu. Necip Fazıl Kısakürek belki...

> Bugün komik üniversitesi, hokkabaz profesörü, yalancı ders kitabı, demagog politikacısı, çıkartma kâğıdı şehri, muzahrafat kanalı sokağı, takma diş fabrikası, fuhuş albümü gazetesi, mümin zindanı mâbedi, temeli yıkık ailesi, hasılı kendisini yetiştirecek bütün cemiyet müesseselerinden aldığı zehirli tesiri üzerinden atabilecek, kendi öz talim ve terbiyesine memur vasıtalara kadar nefsini koruyabilecek, destanlık bir meydan savaşı içinde ve bu savaşı mutlaka kazanmakla vazifeli bir gençlik...[9]

---

7 Kendilikten bir sapma olarak görülen *moda*, örneğin, Türk edebiyatında çoğunlukla sonradan görmeliğin işareti olarak ifşa edilecekti (Tercüman, 2018: 292). Sonradan görmelik, şıklık, züppelik dergi ve gazete yazılarında da eleştirilecektir (Kaya, 2018: 55).

8 Bu tasvirler muhafazakâr ideolojinin yaşamda gördüğü toplumsal somutluklardır. Muhafazakârlığa göre toplumsal sorumluluklarımız soyut sözleşmelerden değil, toplumsal yaşamdan kaynaklanır (Willetts, 1992: 68). Bu kurumlar somut yaşamda var olan alanlardır. Bu somut toplumsal kurumlar bir hiyerarşiye sahip olan organik toplumsallığa karışlık gelir (Nispet, 1986: 25, 35). Örneğin aile en temel birim olarak en alttadır, mülkiyet de aile ile tanımlanır (Vural, 2007: 55, 57, 63). Yani ekmek teknesi olarak esnaflık toplumsal kategori içerisinde saygın bir yere sahiptir. Toplumsal ara kurumların da sivil alan olarak itibar gördüğü muhafazakâr ideolojide tüm toplumsal örüntü somut ve değiştirilemez bir içeriğe sahiptir. Ahlâkın veya soyut değerlerin uzantısı veya yansıtıcısı bu somut dünyadır. Yerellik ve taşra da değişmez bir saflık göstereni olarak karşımıza çıkar. Bora (2010: 275) taşranın modern kapitalist kente yönelik bir eleştiriyi içerse de muhafazakâr ideolojinin yurdu olduğunu vurgulamaktadır. Çiğdem (2001: 66) ise yerli olan ile olmayan arasındaki işlevsel farkın sürekliliği bulunduğunu ve siyaseten özellikle, milliyetçiliğin ve popülizmin totolojik mantığında bir mahkûmiyetinin bulunduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Çiğdem'e göre yerlilik, kendi ayrıcalıklı konumunu sergilediğini zannettiğinde ve bundan dolayı bir ayrıcalık talep ettiğinde, taşıdığını umduğu sahiciliği kaybetmeye başlamıştır bile (66). Bu durum, muhafazakârlığın, diğer modern ideolojiler gibi, sahicilik taleplerinin de aslında seçmeci bir tavra karşılık geldiğini gösterir.

9 1975 yılında kaleme alınan bu alternatif gençliğe hitabe Fazıl tarafından Milli Türk Talebe Birliği'nin düzenlediği Milli Gençlik Gecesi'nde seslendirilmiştir. Aynı hitabeyi, *Akit* gazetesi, 2017 yılında okurlarına 19 Mayıs günü hediye olarak dağıtmıştır (*Cumhuriyet*, 2017).

Bu öz vurgusunun gerçekleşmeye meyyal niteliği bir niyet olmakla gerçek alana taşınmıştır da... Öte yandan bu maskeli balonun inanıldığının aksine kısa devre yaratan bir yönü de bulunmaktadır.

> Yalnızca sahte olan hakiki olanı yabancılaştırabilir; oysa makyaj sahte değil, sahteden daha sahtedir ve bu özelliğiyle üstün bir masumiyet ve saydamlık kazanır – kendi yüzeyiyle soğurma; tek bir kan izi olmaksızın ve anlama dair tek bir iz bırakmaksızın bütün ifadeleri dağıtma –bir de, hiç kuşkusuz, acımasız hale getirme ve medyan okuma–, burada yabancılaşmış olan kim? Yabancılaşmış olanlar, bu acımasız mükemmelliğe tahammül edemeyenlerle ve kendilerini ona karşı korumanın tek yolunu ahlaki tiksintide bulanlarla sınırlıdır (Baudrillard, 2014: 116).

Bu hokkabazlığın karşısındaki *adam,* her şeyiyle basit, nobran ve harbicidir. Baştan çıkmaya eğimli değildir.[10] Aslında kendisiyle baştan çıkmıştır bir kere. Bora'nın (2011: 173), basit hayatın samimiyetinden ve yalınlığından gayrısının yalan olduğunu haykıran sıradanlık romantizmi ve ahlâkçılığını, "küçük adam" faşizminin en bereketli kaynaklarından biri olarak görmesi de bu baştan çıkmışlığa işaret etmektedir. Reich'in (2002: 83-88) işaret ettiği küçük kent soylu *adam* da *basit* hayatından, daha sonra kan ve toprak mitiyle birleşecek onur ve ödev ile ilgili bir şeyler kolaylıkla çıkarabilmektedir. Reich (88) bu sıçrayışın nedeni olarak cinselliğin bilinç dışına atılmasını gösterir. Cinselliğin bastırılması, ahlâki ve cinsel perhize dayalı bir kabulün oluşmasına neden olur. Gizemli ve mitik ergen toplulukları ile cinsel bastırılmışlık arasında bir ilişki kurulabilir ve bu ilişkinin ulusal düzlemde gündelik hayata sirayeti de mümkündür.[11] Diğer yandan burada cinsellik, kendine ait bir talep ve kendine ulaşmanın belirtisi olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla arzu pek de hayattan men edilmiş veya uzaklaşmış değildir. Aktarıldığı yerde, kendiliğini tesis etmesini mümkün kılan, kendini içinde gördüğü kurumlar, mekânlar, kişiler ve nesneler bulunmaktadır. Bunlara uymak kendine uymaktır.[12] Kendini olduğu gibi ifşa etme, yani harbicilik, kendilik ile dışarıda kalan arasında kurulmuş, iç içe geçen bu bütünlüğü yansıtmaktır. Cinsel arzusu, kendine ve kendini mümkün kılan dışarıya dönmüştür. Ama kendi içine spiral bu dönüşte, ifade bir türlü sonlanmak bil-

10 Cantek'in (2008) Cumhuriyet'in erken dönemine ilişkin çalışmasında gazete yazılarında popüler kültür eleştirilerinin çocukları ve kadınları yolundan çıkaran bir yoz kültür eleştirisi bağlamında yapıldığına dair örneklere bolca rastlanılmaktadır.

11 Faşistler İkinci Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da ulusal çıkarı destekleme girişimlerinde bulunan ve çoğunlukla kamp, hareket veya grup gibi isimler verilen *kardeşlik* örgütleri kurmuşlardı (Paxton, 2014: 105).

12 Fromm, (2017: 215-244) Hitler üzerine düşüncelerinde özetle kendinden üstün bir güce uymak (bu Hitler'de, Fromm'a göre, daha çok doğaydı) ile güçsüz olanı yönlendirmek arasındaki, yani sadizm ve mazoşizm arasındaki bağa yaslanmaktır. İkisi birbirini tamamlar. Kendini gerçekleştirmek güçsüzü ortadan kaldırmak, ona yaşam alanı tanınamamak iken aynı zamanda mutlak bir güce itaati de gerektirir. Elbette faşizmi psikolojik bir semptom olarak tanımlamak Fromm'un da vurguladığı gibi (226) eksik ve yer yer yanlıştır ancak bu çalışma faşizme yönelik önemli ve faşizmin daha doğru anlaşılması için gerekli olan farklı veçhelere odaklanmamaktadır.

mez. Sürekli konuşur harbi *adam*, hakkında konuşulan şeyde muhakkak kendine bağlanan, kendi inancına, değerine temas eden bir yan bulunur.[13] Konuşma daha çok monologdur, hiçbir zaman sonlanmayacak gibidir, çünkü kendilik sonsuzdur, bir türlü tam olarak, her türlü vurguya ve tamlamaya rağmen bitirilemez. Harbici kendini tesis etmek üzere kurulan sözde kaybolmuştur. Harbi söz, aynı zamanda karşıdakini de bu tarza uymaya çağırır. Harbi bir şekilde kendini ifade etmiş olmak, mesafeyi kaldırmak önemlidir, sonuçları ne olursa olsun. Ancak "konuşma, bizi ayıran sınırsız boşluğu doldurur. Ancak farklılık, hiçbir biçimde ortadan kalkmaz. Söylem tekrar, tekrar yeniden başlar, çünkü aramızdaki farklılığını korumaktadır. Söylemiş bulunduğum şeyi yeniden ifade etmek için, biteviye tekrar tekrar konuşmaya başlamam gerekir" (Ellul, 1998: 34). Burada senli benli konuşmanın, ahbap çavuşluğun, kısa cümlelerin, mesafelenmeye vurgu yapan küfrün veya nezaketin değil, namusun ve bütünleştirici küfrün samimiyeti duyumsanır. Haffner (2018: 229) Almanya'da Nazilerin yükselişe geçtiği dönemdeki anılarında bir terfi sınavı için katıldığı "dünya görüşü eğitim" kampında tek bir hitap şeklinin kullanılması gerektiğine tanık olur: *Sen*, yoldaşlar arasında olması gerektiği gibi...

Samimiyet ve harbicilik kuşkusuz salt sağa, milliyetçiliğe ve muhafazakârlığa ait bir siyasi tutum değildir. Ancak bunun, sarih bir kendilik olarak sunulan ve bunu da soyut kategorilerle ve geleceğe ilişkin referanslardan çok geçmiş ve o andan devşirmiş bir pozisyona karşılık geldiği açıktır. Bu aynı zamanda bir medya olayı olarak da karşımıza çıkar. Günümüzde popüler kültürün başat alanı olarak medya, daha fazla samimi dilin oluşturduğu çerçeveye dayanır.

Medya, siyaset ve samimi harbicilik

Gürbilek (2012: 17), 1980'lerle birlikte, tek tek isteklerin bütün bir arzunun parçası olmadan (yani gerçekleşmesi beklenenleri sağlayacak olan büyük arzunun) rahatça ifade edilebildiği bir ortama geçildiğinden söz etmektedir. 1980'lerle birlikte, popüler kültür ve medya kahramanları, kendi özvaroluş biçimleri için gerekli olan isteklerini ifade edebilme imkânı bulmuşlardır. Bir isteğin kendi dışında bir şeyi hayata geçirmek için değil de sırf kendini gerçekleştirmek olarak ortaya konması samimi görüntülerin de önünü açmış görünmektedir. Ancak yine de samimiyetin kişinin kendini gerçekleştirme inatçılığı ile ulusun kaderi arasında bir analoji kurmak mümkündür.

Daha önce sözü edildiği gibi aslında modernleşme sürecinin başından beri samimilik bir sorun olarak deneyimlenmişti, biz neydik de neyi ne kadar gösterecektik, nerede sahteye dönüşecektik, nerede tam olarak aslımız olacaktık? Bu-

13 Bu durum gevezeliğin, boş laflığın ya da siyasi, erotik ya da güncel herhangi bir mevzunun diyalojik olarak ya da değil, masaya konması anlamında bir konuşma değildir, kendine temas etme zorunluluğu bulunan bir sebep için söze girişmek anlamına gelir daha çok.

nun sınırları sürekli farklı düzlemlerde ve yoğunluklarda bir o yana, bir bu yana çekilip durdu. Aslına rücu etmek çoğunlukla Türkiye'de sağın bir göstereni oldu. Adnan Menderes'in doğallığı, siyaseten bu asıllığın nasıl tesis edilebileceğinin çerçevesini çizmişti. Daha sonra Süleyman Demirel de devletle uzlaşmış ancak bu uzlaşmayı kitlelere de taşımış olmakla, şapkasını kaptırmayan çobanlığıyla nam salmıştı. Turgut Özal ise kente sonradan yerleşmiş olanlara kendileri gibi kalarak ve bu kendileri kalmanın yollarının da kendini ifşa etmekle şekilleneceğini gösteren politik ve popüler dilin bir uzantısıydı. Kameraların önüne şort terlikle çıkan ve arabesk dinleyen siyasetçimizdi.[14]

Kısacası, her ne kadar farklı toplumsal katman ve bunlara ait taleplerin bir toparlaması olarak hegemonik bir blok siyasetine karşılık gelse de köylülük (bunu ilk olarak tek parti dönemi halkçılığında da görürüz), yerlilik ve buna daha sonra eklenen mahallecilik, semtçilik ve hemşerilik sağın, sağ siyasetin kitlelerle kurduğu bağı temsil etti. Onlarla özdeş, o dille konuşan siyasi lider, halktan biriydi. Siyaseten merkez-çevre karşıtlığı siyasal alan için etkili bir söylem olduğunda, hatta merkez ile taşra birbirine girdiğinde (aslında baştan beri fazlasıyla da birbirine girmiş gibiydi) ve devlet taşralaştığında bile bu karşıtlık sürekli yeniden üretildi. Bu mesafenin varlığı (çok boyutlu bir merkez ve etrafı) sağ siyaset aktörü/öznesi için boş gösteren olarak yerleşebileceği ve doldurabileceği tek mecraydı, bu sayede farkın olası potansiyeli de ortadan kaldırılmış oluyordu. Farklı mesafelenmeler hayatın birçok veçhesinde çok daha derinden hissedilmiş olsa da onların hepsini soğuran, mistifiye eden bir hamle ile sağ siyaset, sermayesini taşıyan yükünü hep buraya devirdi. Artık orada yüksek bir tepe var, üzerinde de mimarimizin en güzel örnekleri sergileniyor.

Talep eden bir kendilik olarak samimi gösterenler, siyasetten medyaya ve oradan da günlük hayatın içerisinde dağılacaktı. Her zaman samimi olduğunu ilan eden farklılıklar düzlemi aynı zamanda talepkâr idi. Türkiye siyaset sahnesinde de samimi açıklamalar ve görüntüler bu dönemin gazete manşetlerini süsleyecekti. Hatta günümüzün aranan siyasileri, samimiyet testinden çoktan geçmiş oldukları için muteberlik havuzuna atılacaklardı. Samimi olmak, siyaseten halktan olmakla da eşdeğerdi. Halk samimiydi, samimi siyasetçi de halka ait ruhu taşıyor olmaktı. Bu nedenle samimi siyaset ile popülizm arasında da bir ilişki bulunduğundan söz etmek mümkün görünmektedir. "*Volonte generale* (Genel irade) değil de *Volkgeist* (Halkın ruhu). Kalabalık olanın değil; 'özün', 'ruhun' ya da daha doğrudan söylemek gerekirse 'gerçek kimliğin' belirleyici olduğu bir demokrasi" (Müller, 2017: 46-47) fikri halkın manevi ruhuyla samimi bir birliği ortaya çıkarır.

Medya da bu ruha yaslanır çoğunlukla. Diğer yandan medyadaki samimiyet ve harbicilik oyununda önemli bir çelişki bulunur ve bu gizli de değildir: Med-

14 Erdoğan (1998: 25), popülist liderin halkla kurduğu dolaysız yakınlık ve özdeşlik ilişkisinin yaşam tarzı, dil, giyim kuşam ve üslupta cisimleştiğini vurgulamaktadır.

yada hiçbir şey gizli değildir. Medyada sunulan kendilik artık-fazla bir kendiliktir. Tüm samimi çağrışımların popüler medya kahramanında yansıtılması şöhretin gereğidir. Bu nedenle kendiliğin samimi sunumu her şeye karşılık gelebilen bir boş gösteren olarak denenir.[15] O içerisine ne konursa veya onda ne varsa bunu kendi olarak aktaran bir boş gösterendir. Bu nedenle medya *star*ı çoğunlukla bir çocuk *adamdır*. Boş bir samimiyet gösterenidir. Bu durum, manasızlık veya ruhsuzlukla da ilgili değildir. Boş gösteren, kendiliğin bir artık ürünü olarak ortaya saçılmış olmasına ve samimiyetin de ancak bu haliyle gösterilebileceğine işaret etmektedir. Yani mana veya ruhu da gösterebilir.

Öte yandan popülist lider ile popüler yıldız arasında da bir ilişki vardır. Her ikisi de ünlüler ekonomisinin artık-ürünüdür. Biri diğerine referans olur, bazen biri arı namusu diğeri uçarılığı, vurdumduymazlığı ve yaramazlığı, laf dinlemezliği temsil eder ya da bir tanesinde hepsi bir arada var olur. Adorno'ya (2012b: 72) göre kültür endüstrisi içinde iffet ve pornografi aynı anda hayat bulur. Kahraman kadar anti-kahraman da samimidir. Samimi siyasetçi de her ikisini içinde barındıran bir medya ikonudur. Ancak mesele sadece sunulanın olduğu gibi kabul edilmesi değildir.

Medya anlamların ve mesajların sadece iletildiği bir mecra değildir. Medyaya karşı pasif olarak konumlanmış da sayılmayız. Ancak medya toplumsal ilişkilerimizin dolayımlandığı bir mecra olarak karşımıza çıkar (Stevenson, 2015). Medya sıfırdan bir şeyi üretmez ancak kabullerimiz, korkularımız, arzularımız ve değerlerimiz ne ise onları da olduğu gibi yansıtmaz. Toplumsal alanda uçuşanları, iktidar ilişkileri vesilesiyle bir yerlere, bir şeylere sabitlenmiş olan anlamları doğallaştırır ya da yeniden üretir.

Medya, farklı kimliklerin tezahür ettiği bir alan olarak değil, bizle ilintilenebilecek olanlara ekranlarını açar, orada basit ilişkiler, kolay açıklamalar ve açık kişilerle karşılaşırız. Medya, özellikle televizyon, bize samimi bir dille ulaşır. Samimi olmadığını düşündüğümüz oyuncunun, sunucunun, programcının, *realty* şovun veya dizinin *prime-time*da yeri yoktur.[16] Televizyon özelinde bazı yeni medya mecraları da samimiyet talep eder. En çok samimi olan en fazla oyu alır. Medyanın imgelerle ürettiği ilişkide semboller bir dinamizm sağlar, ancak medyanın araçsal ve sosyoekonomik doğası imajları tersyüz eder. Sembolizasyon insani bir eylem iken gerçeğin temsiline dönüşür. Gerçek, ancak temsil edilebilir. Duygularını en iyi temsil eden, hakikinin alanına yerleşmeye muktedir olmak-

15 Laclau'ya (2018: 116-117) göre popüler kampa bağlılığı kazandıran bu boş gösteren, onun az gelişmişliğinin göstergesi değil, basitçe herhangi bir popülist birleşmenin radikal biçimde heterojen olan toplumsal bir zeminde yer alması gerçeğinin ifadesidir.

16 Meta kültürüne özgü saflık yasasının burada da egemen olduğunu söylememiz gerek. Meta kapitalizminde en dayanılmaz tecavüz, ürünün saflığına halel getirmektir (Willis, 1993: 12). Televizyon yıldızı da bir samimiyet fetişizmine karşılık gelir. Ancak toplumsal ilişkilerin somutlaştığı bir nesneye karşılık gelmez. İçinden çıktığı toplumsal ilişkileri içeren, onlardan özerk olmayan ama tamamen de onu yansıtmayan başka bir şeydir (Jay, 2014: 291). Diğer bir ifade ile ontik bir medya yıldızı veya ünlüsü yoktur.

la en popüler olacak olandır. Ancak yine de samimiyetin tam olarak yakalanamayacağından duyulan endişe ile eksik bir şeyler kalmaya devam edecektir, bu eksiklik programı değiştirmeyi, başka bir yere geçmeyi, salınmayı ve açılmayı mümkün kılar, başka bir samimiyete ulaşana kadar. Samimiyet ancak belirli dönem ve anlarda temsil edilebilir olanda yakalanır nihayetinde. Örneğin biri yıldızsa, bu onun samimiyetindendir. Türkiye'de özellikle özel televizyonların ortaya çıkışı ile birlikte şarkıcıların, şovmenlerin samimileşmeye başladığını görürüz. Bir zamanların devlet kanalında nazik ve resmî üslupların uzman uygulayıcıları dizginlerinden boşanmış gibidir. Magazin basın ve yayıncılığının da bunda bir etkisi vardır.[17] Medyadaki magazinleşme, yıldız ile izleyici arasında özel bir ilişkinin kurulmasına da vesile olur:

> Yıldızların televizyon ekranındaki imgeleri, gazete ve dergilerdeki fotoğrafları genel olarak birçok bireyin dikkatini çekmektedir. Çünkü hayranı olunan yıldızlar da bir zamanlar toplumun diğer bireyleri gibi olan, aynı toplumdan çıkmış ve hep özlenilen bir hayata sahip olmuş kişilerdir. Onları izlemek, onların parlak yaşamına tanıklık etmek, hatta yaşamlarına dahil olma duygusunu yaşamak bireyleri mutlu eder. Zaman zaman onlar gibi olmak istenir, onların gözlerine, sesine ya da bütünüyle dış görünümlerine hayran olunur (Baygal, 2016: 146).

Medya, samimiyet ve popüler kültür arasındaki ilişkileri sorgulamak için somut bir yerden hareket etmek açıklayıcı olacaktır. Ancak burada bir sorunla karşı karşıyayız. Bunu bize tüm açıklığı ile gösterecek olan örnek neredir? Televizyonun kendisi, haber arşivleri, arama motorları kuşkusuz açıklamak istediğimiz mevzuya dair örneklere ulaşmamızı sağlayacaktır. Ancak burada çalışmanın konu ettiği mevzunun özellikli konumu farklı bir metodu zorunlu kılar. Ayrıca bu durum, popüler kültür incelemelerindeki bir ironinin nasıl görünmez kılındığını da gösterecektir. Popüler kültür eleştirilerinde kuramsal veya günlük tecrübelerde kıstas çoğunlukla reel olanı görünür kılmaktır. Bu da kültür öğelerinin reel, görünmeyen içeriklerini açığa çıkarmakla gerçekleşir. Ancak buradaki savımız, popüler kültür ürünlerinin reel içeriğini teşhir veya tespit etmenin zaten popüler kültür estetiğini yeniden ürettiği yönündedir. Oysa imgeleri anlamlı kılan reel somut nesneler veya durumlar değil, yine imgelerdir. Doğallaştırma edimlerinin her biri, bu imgeyi ideolojik alana taşımaya yardımcı olur. Popüler kültür imgelerinde de doğallık gösterisi –ki özellikle güncel kitle iletişim araçlarında– imajın en önemli kategorisi olmuştur. Bu nedenle imaj analizini sahtelik-doğallık karşıtlığı üzerinden kurmak, yeni doğallık kategorileri oluşturmanın dışında bir şeyle sonuçlanmaz. Ürettiğiniz her doğallık kate-

17 Bir bakış açısına göre magazin basını toplumların üst yapısında oluşmuş değerleri irdeleyebilmekte, toplumların geçiş dönemlerinde ise bazı yeni değerleri oluşturabilmekte ya da oluşmuş bazı değerleri yok edebilmektedir (Büyükbaykal ve Büyükbaykal, 2007: 53). Başka bir perspektifte ise magazin basını sınıf atlama hayallerini tesis ederek, sınıf bilincinin unutulmasına vesile olmaktadır (Tekelioğlu'dan akt. Büyükbaykal ve Büyükbaykal, 2007: 52).

gorisi bir sonraki imajlaştırma sürecinde samimiyetin göstergesi olarak karşımıza çıkabilir. Bunun yerine, imajlarla birlikte kendini imaj olarak ortaya koyan bir imgesel diyalektik işimize yarayabilir.[18] Maskeli, görünmez kılınmış, derinden gelen kendisiyle mesafesini bir kendilik sunumu olarak gerçekleştirme imkânını en azından şimdilik ortadan kaldırmış bir mecra bize bir yol açabilir.[19] *Şokopop*[20] isimli bir internet kanalı çektiği bir dizi video ile magazin dünyasının derinlerine sızmakta, bunu maskeli ve gizemli kılınmış bir görüntü ile gerçekleştirmekte, imgeler dünyasına kendi imgesiyle dalmaktadır. Sonuçta ortaya çıkardığı doğal samimi bir reellik değil, üzerinde işlem yapabilme imkânını hissettiğimiz bir *imge-reellik*'tir.

Burada söz konusu internet kanalının özellikle Türkiye imgesinin samimi bir aktörü olarak görünen bir şarkıcıya (Seda Sayan) odaklandığı bölümler tercih edilmiştir.[21] Bu içeriğin tercih edilmesinde söz konusu medya yıldızının "samimi" günlük üslubu vurgulamayı tercih ediyor olması değil (bu tüm medya yıldızları için bir gerekliliktir), Türkiye'nin samimiyet tarihini yansıtan üslup yoğunluğu, bu yoğunluğun süreçsel şekillenişindeki dönüm noktalarını vurgulayan yaşam serüvenine sahip olmasıdır. Bu serüven, samimiyetin Türkiye'deki içeriksel haritasını sunma kabiliyetine sahip görünmektedir.

Şokopop ve *Kadırgalı* örneği

Şokopop isimli internet yayınında dört uzun bölüm Seda Sayan'a ayrılmıştır. Yayında aktarıldığına göre şarkıcı Eyüp'te doğmuş ve Kadırga'da büyümüştür. Bu nedenle de Kadırgalı olarak anılmaktadır. İlk ismi aslında Aysel'dir. Tokat'tan gelip bir gecekonduya yerleşmiş bir ailenin kızıdır. İlkokul öğretmeni tarafından sesi güzel bulunup, TRT İstanbul Radyosu sınavlarına sokulmuş ama kazanamamıştır. Anlatıya göre ünlü şarkıcı, konfeksiyon atölyelerinde çalışmış, daha sonra düğün salonlarında şarkı söylemeye başlamıştır. Yayında bu dönemde, onun Türk filmlerine bayıldığını, aşklara, kızların şöhreti bulmasına mest olduğunu söylediği de aktarılmaktadır. Anlatıda ayrıca medya yıldızının kısa bir sü-

18 Görünümü reddetmek onun egemenliğine dahil olmak anlamına gelecektir. Kendinde meta biçiminde konuşmak ona metafizik bir anlam yüklemektir (Jay, 2014: 290). Burada doğal nesnenin kendine dönüşünün romantik tehlikelerine dikkat çekilmektedir.

19 Canetti, maskenin gizemleştirme yönü ile korkutucu bir yönü olduğunu vurgulamaktadır (2012: 378). İktidarı, örttüğü şey asla bilinmezken kendisinin biliniyor olması olgusundan kaynaklanır. Törensel anlarda ise ona karşı nasıl davranılacağı bilindiğinden maske içinde taşıdığı iktidara karşı bir koruma sağlar (379). Ona göre görünümlerin maskesini indirmeye duyulan kuvvetli istek bir tür tiranlık halini alır (381).

20 Yayın kendini şu şekilde tanımlamaktadır: "Burası Türkiye'nin ilk magazin *Youtube* kanalı Şokopop. Kavga, polemik, basitlik, kavga hepsi bu kanalda" (Şokopop I). İncelemede şarkıcının özel yaşamına ilişkin bilgiler dışarıda bırakılmıştır.

21 Ayrıca bu örneğin Rojek'in (2003: 20) kategorileştirmesine uygun olarak medya aracılığıyla istisnai bir birey olarak sunulan atfedilmiş şöhret kategorisi altında ele alınabileceğini söylemek mümkündür.

re içinde bazı tesadüflerle keşfedildiğine ve bu süreçte baba şiddeti ve bir evden kaçma deneyimi yaşadığına da yer verilmektedir (Şokopop I). Kısacası popüler kültür ikonu olmaya giden sürecin basit, sade ve yoksul bir hayattan başladığı yayında özellikle vurgulanmakta, hatta dönemin gecekondu görselleri de videoda kullanılmaktadır. Dolayısıyla yoksulluk, zor şartlar ve ünlü olma hayalleri 1970'lerle başlayan hikâyemizin ana temasını oluşturmaktadır. Anlatıdan öğrendiğimize göre basit, merkezin dışında kalmış ama ona da dahil olmak niyetinde olan saf ve samimi bir kadınla karşı karşıyayızdır.

Aktarıldığına göre, ilk gazino deneyimlerinden sonra, "bu ne biçim assolist" diye haberleri yapılmıştır şarkıcının. Bir haberde, musikiden anlamadığının, sanat dünyasının bu tür sanatçılara kaldığının, bunun sorumlusunun ise bunları oraya çıkaranlar olduğu vurgulanır (Şokopop I). Anlatı, şarkıcının gecekondu geçmişi ile sanat dünyasının elitliği arasında kurulan çelişkinin altını çizer. Saf ve samimi olan, elit mahalleden dışlanmıştır.

Yayında daha sonra şarkıcının, ülkenin eğitimli sanatçılarının yer alabildiği bir gazinoda çalışmaya başladığı vurgulanmaktadır. Bunun sebebi olarak ise programda gazino sahibinin eski ve ünlü sanatçıların kaprislerinden bıkmış olması gösterilmektedir. Ancak Sayan'ın ilk özel televizyonlar açılıncaya kadar televizyonda kendisine yer bulamadığı da yayında vurgulanır (Şokopop I).[22] Dolayısıyla burada eğitimli, zengin, kaprisli ve sanatın merkezinde yer alan yıldızlar ile bunların çevresinde kalmış alt sınıflardan, yoksul ve eğitimsiz olanlar arasında kurulmuş bir ikilikle karşılaşırız. Sanatçımız ikinci sınıftadır. Öte yandan ilk sınıfın, yani merkezin kaprisleri, eğlence dünyasının merkez standartlarını belirleyen bir gazino patronu tarafından yerilmeye başlamıştır. Bu ikilik, daha sonra Sayan için sürekli üzerinde döndüğü, sesini yükselttiği, savrulduğu ve bir kendilik inşa sürecinin de kavram setini oluşturacaktır.

Daha sonra şarkıcı, vurgulandığı üzere, elit ve merkezi temsil eden veya tutan sanatçıların pek ilişki içinde görülmek istemediği İslâmi sermayeye sahip bir yayın kuruluşunda program yapmaya başlayacaktır. Popüler kültürün merkez beğenileri dışında kalan *getto*su, bu dönemde İslâmi ve muhafazakâr duraklardır. Dolayısıyla bize ait olana dair samimi göstergeler yavaş yavaş burada yuvalanmaktadır. Ancak samimi bir üslup için henüz vakit erkendir. Yayında şarkıcının da dahil olduğu kanaldaki (ve diğer özel televizyonlardaki) spikerlik üslubu şu şekilde aktarılmaktadır:

> Henüz yeni yeni TRT'nin özenli ve ağdalı yayıncılığının izlerini üstlerinden atan özel televizyonlardaki sunucular tıpkı TRT sunucuları gibi anonslarında son derece dikkatliler, kibarlığın, ağır başlılığın ve dolayısıyla da yapaylığın tavan yaptığı bu sunumları televizyonda yer almanın kurallarından biri olarak saymış olacak, Seda ablamız âdeta TRT spikerleri gibi konuşmaya çalışıyor (Şokopop II).

22 Bir ünlü adayı için televizyonda yer bulmak oldukça önemli. Çünkü televizyon ve şöhret arasında simbiyotik bir ilişki bulunmaktadır (Cevher ve Aydın, 2019: 30).

Yapaylık ile kibarlık arasında kurulan bağ, özel televizyonların üzerinden atamadığı devlet televizyonu geleneğinin bir uzantısı olarak görünür burada. Ünlenmeye başlayan şarkıcı da bu havayı solumaktadır henüz. Samimi üslup için biraz daha beklemek gerekecektir.[23]

Yayında aynı kanalda sabah programları sunarken şarkıcının müzikte de farklı bir tarza yöneldiği vurgulanmaktadır: "Pop, arabesk, Türk sanat müziği, türkü gibi janrların bir karışımı olan ve yeni şehir kültürünün kafa karışıklığını da, yüksek enerjisini de sonuna kadar yansıtan deneysel müzik türü fantezi müziği patlıyor" bu dönemde (Şokopop II). Seda Sayan da bunun bir temsilcisi olarak görülmektedir. Fantezi müziğin, dönemin ruhunu yansıtacak şekilde, her şeyi içeren kent yaşamına karşılık geldiğini ve siyaseten kapsayıcılığa vurgu yapan hegemonik bir siyasal alana oturuyor olmasını da buraya eklemek gerek.

Bu dönemde şarkıcı diğer sanatçılarla birlikte sıklıkla eski fakirlik günlerinden bahsetmektedir (Şokopop II). Bu geçmiş, samimi olmanın bir gereği olarak görülmelidir. Halkla buluşmanın yolu, bu mazide kalmış zorluklardan geçmektedir. Nitekim ünlü şarkıcı, özel bir müzik kanalının ödülünü alırken de onları halkla buluşturduğu için kanala teşekkür etmektedir (Şokopop II). Özel sektörün girişimleri, halkın temsiline ilişkin bir imkân yaratmıştır artık anlaşılan. Bu arada, şarkıcının hayat hikâyesinden öğeler de taşıyan bir dizi çekilmektedir. Dizide gecekondu yaşamı ve mahalle yaşamının ön plana çıkarıldığı görülmektedir (Şokopop III). Dolayısıyla zorluk ve fakirlik anlatısının, şarkıcıya dair bütünlüklü kurgunun içerisine sürekli olarak dahil edildiğinden söz etmek mümkündür. Şarkıcının kendisini yansıttığı iddia edilen dizi karakterine yönelik aktarım da zorluklar, saflık ve doğruluk arasında kurulan bağın izlerini taşır: "Gülnaz doğruluktan yana, dobra, delifişek, ailesine bakmak için geceleri gece kulüplerinde şarkı söylüyor" (Şokopop III). Dolaysıyla burada, alt sınıftan gelmek ile dobralık, ailesine bakmak ile delifişeklik arasında kurulan bağlantılarla karşılaşılmaktadır. Yani samimiyet, dürüstlük, onur veya doğallık, aileyi korumayı, zorluklara tahammül etmeyi ve bu zorluklara rağmen ahlâklı bir şekilde ayakta kalmayı içerir. Türkiye'de, başta ekonomik olmak üzere yaşanan zorlukları, doğal ve samimi bir karakter görünümünün izi olarak görmeye hazırlıklıyızdır. Ne kadar zorluk yaşamışsak, o kadar kendimizizdir. Oysa özellikle alt sınıf zorunluluğu, bir samimiyet gösterisi veya kendi olma deneyimi değil, salt yoksulluktur. Hatta alt sınıftan olmak ile doğal olarak insani olmak arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır. Bununda ötesinde sınıf bilinci de bir samimiyet olarak ortaya çıkmaz, oradan kaynaklanır ama o sınıfta olmaya, yani kendi

23 Bu dönem popüler kültürde samimi üsluba komedi türünde özel tiyatro gösterilerinde ve kabarelerinde rastlanır. Ancak bu samimi üslup, bir kendini inşa olarak ve kendiyle bütünleşmek üzere değil, kendine yönelik bir eleştiri ile gerçekleşir ve sonunda samimi dil rahatlıkla terk edilir. Samimi üsluba 1970'li yılların melodramlarından çok toplumcu gerçekçi üslupta yazılmış kent ve kır komedilerinde de rastlarız. Bu üslubun yeni samimi kalıplara önemli ölçüde törpülenerek aktarıldığını da ifade etmek gerek.

gibi olmaya yönelik bir itiraz ile edinilir. Sayan örneğinde, itiraz değil, olduğun gibi olmaya adanmışlık, yani samimiyet kabul edilmiştir. Bu samimiyet, ekonomik ve kültürel sistem olduğu gibi kalsa da, kendisini de başka bir sınıfa taşıyacaktır. Orada hep samimi bir yoksulluk mümkündür. Ama yine de bunu gerçekleştirmek kolay değildir.

Samimiyet aynı zamanda sürekli kanıtlanması gereken, bitmek bilmeyen bir inşaya karşılık gelir. Tıpkı erkeklik gibi onu da hep göstermeniz gerekir. Kavgacılık ve direngenlik bu inşanın bir parçasıdır. Nitekim internet yayınında aktarıldığına göre, şarkıcı televizyon kanallarında polemiklere girmekte, özel hayatı ile ilgili bir tartışmada ise "Delikanlı olsunlar, ben bunlardan daha delikanlıyım... Benim kavga ettiğim kişinin şahsı önemli değil, ben kavgamı yaparım" demektedir (Şokopop III). Kavga da samimi bir gösteren kuşkusuz. Kavgada açıklık, basitlik ve yüreklilik bir doğallık imi taşır. Bu doğal samimiyetin erkeklikle de bir ilgisi bulunur.

28 Şubat döneminde ise aynı kanalda yürüttüğü sabah programının içeriğinin değiştiğini öğreniriz. Anlatıcı bu yeni içeriğin Çarşamba matinesine benzediğini vurgulamaktadır (Şokopop III). Programa kadınlar yaptıkları yemekleri getirmekte ve program esnasında Seda Sayan'a bu yemekler yedirilmektedir.[24] Değişim, Sayan'ın üslubuna da yansımaktadır anlatıcıya göre: "Efendim çok tatlısınız, pamuk gibisiniz, ne tatlısın yerine kız, anam, gı gibi sözcükler, döpiyesler yerine abiye, ağırbaşlı oturaklı çizginin yerini parmak şaklatarak seyirciyle göbek attığı yepyeni bir çizgi alıyor" (Şokopop III). Dolayısıyla samimi sunumlar, resmî devlet aygıtının içerisinde şekillenen ve iktidarvari ilişkilerle donatılmış nezaketin izleri artık özel kanalların da üstünden atılmıştır. Artık *çıplak* ünlü ile karşı karşıyayızdır.

Aynı dönemde, aynı kanalda şarkıcının Ramazan ayında çok tutan ve daha sonra da devam edecek olan yeni bir programa başladığını görürüz. "Yetiş Bacım" isimli programla ailelere erzak ve kömür yardımı yapılmaktadır. Anlatıcı ise programa katılan insanlardan seyirciyle ne kadar fakir olduklarının paylaşılmasının beklendiğini ifade etmektedir. Yayında bu program sonrasında şarkıcının "Bacı" lakabı aldığı vurgulanır (Şokopop III). Böylece ünlü şarkıcı yine giyinmiştir.

Şarkıcı aynı kanalda "Mahalleler Yarışıyor" isimli bir program yapmaktadır. Programda "Kız aranızda konuşmayın, kız bu güzel, niye gülüyon gı, ay bu soruları ben hazırlamıyorum bacım ya" gibi ifadelerle karşılaşılır. Ekonomik kriz

24 Yapılan bir araştırmada programa katılan kadın seyircilerin motivasyonuna ilişkin olarak şu sonuçlara varılmıştır: "İzleyiciler kadın programlarını, ana akım medyanın sunduğu olanaklar dahilinde eleştirmekte, sevmedikleri birçok unsur barındıran bu programları 'yapacakları daha iyi bir şey olmadığı için' izlemektedirler. Programlara katılan kadınlar da hayatlarının sıkıcı rutininin dışına çıkmak ve eğlenmek için program program gezmektedirler. Eğlenmekle kalmayıp, hayranı oldukları 'yıldız' sunucu ile aynı 'cemaat'e ait olmaktan keyif duymakta, fikirlerine değer verildiğini hissetmekte ve uzmanlarla yayın haricinde de konuşma olanağı bularak bilgilenmektedirler" (Çaylı Rahte, 2010: 80).

ortamında kanal batınca Sayan'ın da yeni sabah programını *Kanal D*'de yayınlanmaya başlamıştır. Bu kısımda Seda Sayan'ın "yok anam yok, ay doğurcam canlı yayında, ne krizi be gibi, ayy hadi hadi, tüpçü geldi" ifadelerinin bolca kullanıldığı bir jeneriğe yer verilmektedir (Şokopop III). Böylece artık doğal dilin kendini gösterme biçiminin en parlak sahneleri ile karşılaşırız. Tarz ve üslup kadar kıyafetler de daha parlak, daha canlı ve ışıl ışıldır. Bu dil en saf üslup olarak görünür ama en büyülü anda tüm şatafatıyla ancak ortaya çıkabilmiştir. Artık merkezdedir.

Bolca taklitleri de ortaya çıkan ve 2000'lerin ilk yıllarında çokça izlenen "Sabah Sabah Seda Sayan" isimli programda ise bolca dans edildiği, göbek atıldığı, polemiklere girildiği, seyirciyle samimi bir diyalog kurulduğu, bir ihtiyaç sahibi stüdyoya alınarak cık cık nidaları eşliğinde derdine derman bulunmaya çalışıldığı, sağlıkla ilgili dertlere sponsor sağlık kuruluşlarından sözler alındığı, aile içi şiddet, istismar gibi meselelerde ise kişinin bir kez daha travmatize edilmeden konunun kapatılmadığı vurgulanmaktadır. Anlatıcıya göre, bu gibi sorunların çözümünde delikanlı Seda Abla kimliğine yakışır şekilde patriyarkayı övmekte ve seyirci de alkışı basmaktadır (Şokopop IV). Öte yandan patriyarka övgüsü toplumsal değer yargısı, beğeni ve kabullerin en çıplak biçimlerde görünür kılınması ve kabul görmesi ile de ilgilidir. Toplumsal kabuller arasında din de kuşkusuz önemli bir yere sahiptir. Ancak daha hassas olunması gereken bir alandır! Örneğin şarkıcının, kadınların ezan okuyup okuyamayacağının tartışıldığı bir bölümde aniden ezan okuması önemli tepkilere neden olur (Şokopop IV). Bu gösteri, samimi inanca ilişkin bir saf gösteri niyeti taşırken tersine dönüverir. Dinin duvarlarına toslamış ama neyse ki dağılmamıştır. Bu olay hayranları ile ilişkisini bozmamıştır. Bir kere samimi olduktan sonra, hiçbir çelişik sunum rasyonel bir düzeyde artık ele alınamamaktadır.

Yayından anlaşıldığına göre, özellikle kadın hayranları sahnedeyken şarkıcıyı mıncıklamakta ve elle taciz etmektedir. Dinleyiciler gerçeğin temsilinden paylarını almaktadırlar. Yayın, Sayan'ın buna bayıldığını söyleyen ve her yerimi kontrol edebilirsiniz diyen açıklamalarına haberler eşliğinde yer vermektedir (Şokopop IV). Anlatıcıya göre, yersiz samimiyet şarkıcının daha sonraki projelerine de ilham vermiştir. Sayan'ın kendi adıyla yayımlanan dergisinde de bu izleri görürüz. Derginin tanıtımı şu şekilde yapılmıştır: "Seda kadar içten, Seda kadar dobra" (Şokopop IV). Derginin kapağında da kendi resmi bulunur. Dergi, adı, görüntüsü ve her şeyiyle şarkıcıyı yansıtır. Kendi içine kapanan bir imge ile karşı karşıyayız artık. Bu kendi imgesine kapanan imge metaforu devam eder. Kısa bir süre sonra yayınlanan *Fedai* isimli dizi de otobiyografik özellikler taşımaktadır. Ancak bu sefer, buna halk kahramanı olma özelliği eklenmiştir (Şokopop IV). Yani kendi içine kapanmış imge halkın kendi yararıdır aynı zamanda. Ancak kendi içine kapanarak halkın, kendini içinde gördüğü bir aynaya dönüşmüştür. Halk için iyiyi yerine getirecek olan saf kendilik ve samimiyettir. Gü-

nümüz Türkiye siyasetinin, kendi için uygulanan ve kendi imgesini yaratma çabası dışında herhangi bir rasyonel dizgeyle açıklanamaz hale gelmesi ile bu durum arasında bir ilişki bulunmaktadır.

Aslında kendi kapalılığını inşa etme süreci olarak samimiyet, samimiyetin ancak imkânsız olduğu anda görünür olduğunu da açığa çıkarır. Bu ilginç bir anekdotta ortaya serilmiştir. Anlatıcının aktardığına göre, sabah programı Finlandiyalı bir çağdaş sanatçıya da konu olmuştur. Anlatıcı, sanatçının bu işinden bahsederken, "ev hanımlarının yürek burkan bir içtenlikle samimiyetsiz bir sunucuyu konu aldığını" açıkladığını aktarmaktadır (Şokopop IV). Anlaşılan buna şarkıcı tarafından pek yanıt üretilmemiştir. Öte yandan bu samimiyet bir gösteridir, sanatçının gösterisi kadar imge yüklüdür ama onun imgesi, kendinin imkânsızlığı üzerine tesis edilmiştir. Sürekli atılan tiratlar, girilen polemikler, usanmadan, yılmadan kendini anlatmalar bu imkânsız imgenin kurulma çabasına karşılık gelir.

Anlatıcıya göre şarkıcının daha sonraki hedefi de siyasete ve dolayısıyla parlamentoya girmektir ve anketlerde en güvenilir sanatçılar listesinde birinci çıkması sanatçıyı bu hamlesinde cesaretlendirmiştir. Yani samimi çıkışlar aynı zamanda güvenilirdir. Temsilini onaylayan bir temsil... Anlatıcı, Sayan'ın siyasi entelijansiyaya uzak olmadığını ve Hayrünnisa Gül ile Çemberlitaş Kız Lisesi'nde aynı sıraları paylaştığını ifade ettiğini aktarmaktadır (Şokopop IV). Böylece iktidarın temsil ettiği halkla bütünleşme temsilinin şarkıcının kendi imgesinin bir uzantısı olarak okunduğu da açığa çıkar.

Ünlü markaların reklam yüzü de olan şarkıcının bir açıklamasında, RTÜK nedeni ile Amerikalı muadili *Oprah* kadar rahat yayınlar yapamadıklarını aktardığına da yayında yer verilir. Ancak şarkıcı özellikle bir önceki RTÜK başkanını çok sevmekte ve ondan tavsiyeler de almaktadır (Şokopop IV). Yöneticilerle de tıpkı halkla olduğu gibi samimi ilişkiler içindedir. Daha sonra piramit sistemine göre kurulan ve kadınlara istihdam olanağı sağlayacak bir girişim başlatan şarkıcının bu girişime "Herkes kalbinin ekmeğini yer" sloganını uygun gördüğü aktarılır yayında (Şokopop IV). Böylece samimiyet artık bir sektör olarak kendini Sayan dolayımından da kurtarmış, kendinde bir marka ve imaj olmaya başlamıştır.

Daha sonra ünlü şarkıcının başarısız olan birkaç program girişiminde daha bulunduğunu öğreniriz. Ancak samimiyet ve dobralık yine karşımıza çıkar. Videoda ünlü bir menajerle girdiği tartışmayı kendi programında anlatırken tüm dobralığı ile kullandığı bazı ifadelere kendi ağzından yer verilmektedir: "Kızına sahip çık annem dedim. Yalak. Allah'tan başka kimseden korkmam, adam gibi kadınım, erkek gibiyi sevmem, kadınım ben, tuvaleti dışarda bir yerden geldim, önemli olan geldiğin yer" (Şokopop IV). Harbici dil, geçmişe referanslarla birlikte, basit bir kızgınlık ve kendini ifade etme biçimi olarak tekrar yerini almıştır.

Videoda son yıllarda yaptığı programlarda şarkıcının polemik, tartışma, cinsel yaşam gibi konulara yer verdiği ve bu yayınlarda karşıt fikirleri karşı karşıya getirmeye çalıştığı aktarılmaktadır. Din de önemli bir yer tutmaktadır bu programlarda. Ancak sansasyonel birtakım açıklamalara sahne olan program önemli tepkiler çekmiştir. Örneğin bir doktorun ve dinî bilgiler aktaran bir kadının paylaştıkları ve girdikleri tartışmalar gündeme yerleşmiştir. Cinsellikle ilgili açıklamalar yapan doktor programda, düzenli mastürbasyonu ve üçüncü kişi fantezileri önermiştir (Şokopop IV). Jakuzinin cinsellik açısından kadınlara rahatlatacağı, jakuzi yoksa fıskiyenin de bu işlevi göreceği gibi ifadeler ekranda izleyici ile paylaşılmıştır. İffet ve pornografi yan yanadır bu programlarda. Yeni formattaki başka bir programında ise tacizle suçlanan ve katil olduğu bilinen iki erkeği yayına çıkarması Sayan'ın büyük tepki çekmesine neden olmuştur. Anlatıcı bu tavırları, "*toksik patriyarka kombosu*" olarak tanımlamaktadır (Şokopop IV). Artık mümkünsüz samimiyette ölçü biraz kaçırılmıştır. Ancak bu samimiyetin doğal olarak ulaştığı son noktadır: Mümkün olmayan samimiyet, bu imkânsızlığını en imkânsızı göstererek bertaraf etmeye çalışır en sonunda. Varılan yerde, romantik rüyalardan pornografik olana geçilmiştir.

CHP'li kadın milletvekilinin programa tepki göstermesine ve şarkıcının kendi programında verdiği yanıta da videonun son kısmında yer verildiğini görürüz: "Siz beni neyle itham ediyorsunuz, siz kimsiniz, o kadar küçük bir azınlıksınız ki bu insanlar size prim vermez. Kapınızın önünü süpürün, terlik, ayakkabı fırlatan sen sakın hele benimle uğraşma" (Şokopop IV). Böylece samimi olan azınlık olduğu bilinene yolunun neresi olduğunu göstermekte, haddini bildirmektedir. Samimi olan ile halktan olmak arasında kurulan bağlantıda popülist imalar da sezilir.

Başka bir yayında ise şarkıcının bir mankene sperm bankası yerine inşaat işçilerini önermesinin de ciddi tepkilerle karşılandığı videoda aktarılır. Şarkıcının buna yanıtı ise şu şekildedir: "Dünyada bu konuda iddialıyım. Birilerini küçümseyecek son kişiyim. İnşaat işçisi bir adamın kızıyım, bağlayın annemi... (Şokopop IV). Her türlü tepkiden çıkışın yolu da samimi olmaktır. Bu samimiyet, her daim geçmişe yönelik bir referansı, her ne kadar sorunlu bir ilişki tarihine sahip olsa da aileye dönüşü, halktan olmanın belirli azınlıkları dışlayarak tesis edilebileceğini ve sürekli ilan edilen harbici bir erilliği içerir.

Sonuç

Popüler kültürdeki samimiyet ifşası, hakikiyi temsil eden popülist siyasal aktörlerin dilinde de yansımasını bulur. Popüler kültürün samimiyeti ile popülist liderin samimiyeti, bize bizi gösteren bir yansımaya karşılık gelir. Bu doğrudan temsilde kurulmuş aynılık, siyasetin ve kültürün farkta türeyen heteronomisini ve dolayısıyla kültür olmaktan vazgeçen bir kültürü ve siyaseti gereksiz bıraka-

cak bir siyaset biçimini salık verir. Her popüler olan samimi olmak zorunda değildir ama çıplaklığı ifşa etmekle kendini tanımlayan medya gözü veya görüntü kültürü samimiyeti popülerliğin bir koşulu olarak koyutlar. Ara katmanlarda (medya ikonu) gerçekleşen samimiyet anları, büyük samimiyetin gösterenlerini oluşturur. Böylece bir boş gösteren olarak popülist önder, kendini gösterecek olanların işaret ettiği yere yerleşir. O, bizden ne fazlası, ne azıdır. Sadece bizi olduğumuz gibi kabul etmemizi sağlayan bir aracıdır.

Tekil örnekte karşılaşılan samimiyet dönüşümü bize bu büyük samimiyetin izlerini sunar. Burada sadece onun kendi sesi duyulur. Ses, herkesin duyacağı şekilde kendine dönüktür. Karşıdakini dinlemeye veya ona gösterilen bir jeste rastlamanın mümkün olmadığı samimi politik aktörde her şey onun kendini gerçekleştirmesi için dizayn edilmiştir: O gerçekleşince hepimiz gerçekleşmişizdir. Dolayısıyla kamu, aslında çoktan onunla birlikte, onda tesis edilmiştir. Böylece diğerini tanıma veya dinleme çabasını ve kendilikle ilgili mesafelenmeyi dışarıda bırakan samimi olma hali ve beklentisi, belirsizliğe ve mesafeye dayalı ilişkileri ölümcül olarak görmekle mahrem alanın kamusal ortamları alabildiğine manipüle etmesine yol açmıştır.

Samimiyetin siyasal alanda hakiki siyaset etmenin tek biçimi olarak kabul görmesi politik aktörlerin kendilerini tam olarak sunmayı becerebilmiş *mitik* kahramanlara dönüşmesini zorunlu kılar. Bu çaba, kitle iletişim çağında yer yer bir zorunluluk olarak görünür; siyaset etmenin başka türlü biçimlerinin arasında, bu biçimin kendisine önemli bir yer açmak gerekir. Ancak samimiyetle kurulmuş bir popülist tarzın siyaset etmenin merkezî biçimi haline gelmesi, kendiyle büyülenmiş, kurgusal olarak yalıtılmış ve değişmez bir halkın göstereni olarak politik lidere ulaşmayı muhtemel kılmaktadır. Samimiyetin popülerliği, farkın ve nezaketin dışına taşan bir siyasal söylevle her şeyi kendine dahil etmeye, dahil edilemeyecekleri de mutlak anlamda dışında bırakmaya adaydır. Bu nedenle popüler kültürdeki ara duraklarda yoğunlaşan samimiyet sunumu, siyasete aktarıldığında popülist siyasetin çerçevesini şekillendirmektedir. Samimiyetin siyasete devşirilmesi, politik aktörün kuşku duyulmayacak bir büyük *bize* dönüşmesinin anahtarıdır. Samimiyetten kuşku duymak ise belirsizliklere, tam olarak birbirine gönderme yapmayanlara, mesafelere, karanlık dehlizlere ve güvensizliklere kapı aralayarak, siyaseti tekrar üretmek anlamına gelecektir.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (2000) *Minima Moralia*, Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (çev.), Metis, İstanbul.

Adorno, T. W. (2012a) *Sahicilik Jargonu Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*, Şeyda Öztürk (çev.), Metis, İstanbul.

Adorno, T. W. (2012b) *Kültür Endüstrisi*, Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen (çev.), İletişim, İstanbul.

Adorno, T. W. (2016) "Zoraki Uzlaşma Lukacs'ın Realizmin Yanlış Anlaşılmasına Karşı Kitabı Üzerine" Gen, E. (der.) *Estetik ve Politika* içinde, İletişim, İstanbul, 223-260.

Aksakal, H. (2015) *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İletişim, İstanbul.

Balkız, B. (2004) "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi", *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 12-13: 135-158.

Baudrillard, J. (2014) *Baştan Çıkarma Üzerine*, Ayşegül Sönmezay (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Baygal, A. (2016) "Toplumsal ve Kültürel Bir Ürün Olarak Yıldız Olgusu ve Yıldız-Medya İlişkisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38: 145-158.

Berlin, I. (2010) *Romantikliğin Kökleri*, Mete Tunçay (çev.), Yapı Kredi, İstanbul.

Berman, M. (2016) *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, Nursel Yıldız (çev.), Sel, İstanbul.

Bora, T. (2003) "Muhafazakar Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, Cilt:5, İletişim, İstanbul, 445-459.

Bora, T. (2010) "Taşralaşmamak ve Taşrayı Yitirmemek" Akbal Süalp, Z. T. ve Güneş, A. (der.) *Taşrada Var Bir Zaman* içinde, Çitlembik, İstanbul, 167-181.

Bora, T. (2011) *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim, İstanbul.

Bora, T. (2013) "Recep Tayyip Erdoğan'ın Politik Dilinde Samimiyet: Bu Ne Samimiyet?", *Birikim*, 293: 30-34.

Büyükbaykal, G. ve Büyükbaykal, C. I. (2007) "Günümüzde Türk Basınındaki Magazinleşme Olgusu", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 29: 51-62.

Canetti, E. (2012) *Kitle ve İktidar*, Gülşat Aygen (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Cantek, L. (2008) *Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim, İstanbul.

Cevher, E. ve Aydın, M. Y. (2019) "Gündüz Kuşağı Programında Şöhret ve Şöhretimsilerin Sunumu: Seda ve Uğurla Örneği", *Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 1(2): 29-47.

Cumhuriyet. (2017) "Akit'ten 'Gençliğe Hitabe'ye alternatif: Necip Fazıl'ın gençliğe hitabesi", 29 Mayıs, https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/akitten-genclige-hitabeye-alternatif-necip-fazilin-genclige-hitabesi-750179, erişim tarihi: 27 Ekim 2020.

Çaylı Rahte, E. (2010) "Kamusallık, Toplumsal Katılım ve Medya: Kadın Programları Etnografisi", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 13: 55-84.

Çiğdem, A. (2001) *Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık*, Birikim, İstanbul.

Eagleton, T. (2014) *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, Selin Dingiloğlu (çev.), Yordam, İstanbul.

Elias, N. (2004) *Uygarlık Süreci, Cilt 1*, Ender Ateşman (çev.), İletişim, İstanbul.

Ellul, J. (1998) *Sözün Düşüşü*, Hüsamettin Arslan (çev.), Paradigma, İstanbul.

Erdoğan, N. (1998) "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim*, 78: 22-37.

Fromm, E. (2017) *Özgürlükten Kaçış: Faşizm, Demokrasi ve Özgürlük Üzerine*, Şemsa Yeğin (çev.), Say, İstanbul.

Funk, R. (2007) *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, Çağlar Tanyeri (çev.), Yapı Kredi, İstanbul.

Goffman, E. (2014) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Barış Cezar (çev.), Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2004) *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2012) *Kötü Çocuk Türk*, Metis, İstanbul.

Haffner, S. (2018) *Bir Alman'ın Hikâyesi: Hatırladıklarım (1914-1933)*, Hulki Demirel (çev.), İletişim, İstanbul.

Horkheimer, M. (2016) *Akıl Tutulması*, Orhan Koçak (çev.), Metis, İstanbul.

Jay, M. (2014) *Diyalektik İmgelem*, Sevgi Doğan (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Kaya, M. (2018) "Doğuşundan Erken Cumhuriyet Dönemine Kadar Türk Basını nda Gündelik Hayat İzlenimleri", *Cumhuriyet Araştırmaları Dergisi*, 28: 38-73.

Laclau, E. (2018) *Popülist Akıl Üzerine*, Nur Betül Çelik (çev.), Epos, Ankara.

Lefebvre, H. (2011) *Kentsel Devrim*, Selim Sezer (çev.), Sel, İstanbul.

Müller, J. W. (2017) *Popülizm Nedir?*, Onur Yıldız (çev.), İletişim, İstanbul.

Nispet, R. (1986) *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, Bristol.

Paxton, R. O. (2014) *Faşizmin Anatomisi*, Hakan Atay ve Hivren Demir Atay (çev.), İletişim, İstanbul.

Reich, W. (2002) *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, Bertan Onaran (çev.), Payel, İstanbul.

Rojek, C. (2003) *Şöhret*, Sema Kunt Akbaş ve Kürşad Kızıltuğ (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Sennett, R. (2012) *Beraber*, İlkay Özküralpli (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Sennett, R. (2014) *Yabancı: Sürgün Üzerine İki Deneme*, Tuncay Birkan (çev.), Metis, İstanbul.

Sennett, R. (2016) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Serpil Doruk ve Abdullah Yılmaz (çev.), Ayrıntı, İstanbul.

Stevenson, N. (2015) *Medya Kültürleri*, Göze Orhon ve Barış Engin Aksoy (çev.), Ütopya, Ankara.

Şokopop I. "Seda Sayan: Bir Bacının Anatomisi PART 1 - Seda Sayan Kimdir? I %100 Atar İçerir", https://www.youtube.com/watch?v=urZ6GVDGenM&t=793s, erişim tarihi: 28 Ağustos 2020.

Şokopop II. "Seda Sayan: Bir Bacının Anatomisi PART 2 I - Seda Sayan Kimdir? I %100 Prestij İçerir", https://www.youtube.com/watch?v=aBMBsUhvQTQ, erişim tarihi: 28 Ağustos 2020.

Şokopop III. "Seda Sayan: Bir Bacının Anatomisi PART 3 I - Seda Sayan Kimdir? I %100 Delikan İçerir", https://www.youtube.com/watch?v=Y2ep2wZfN74&t=4s, erişim tarihi: 28 Ağustos 2020.

Şokopop IV. "Seda Sayan: Bir Bacının Anatomisi PART 4 I - BÜYÜK FİNAL I %100 Zirve İçerir", https://www.youtube.com/watch?v=uAz7RNTaI2s, erişim tarihi: 28 Ağustos 2020.

Taşkın, Y. (2007) *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim, İstanbul.

Tercüman, Ç. (2018) *Türk Romanında Moda ve Toplumsal Değişim*, İletişim, İstanbul.

Vural, M. (2007) *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, Elis, Ankara.

Willetts, D. (1992) *Modern Conservatism*, Penguin, Londra.

Willis, S. (1993) *Gündelik Hayat Kılavuzu*, Aksu Bora ve Asuman Emre (çev.) Ayrıntı, İstanbul.

Williams, R. (2017) *Kültür ve Toplum 1780-1950*, Uygur Kocabaşoğlu (çev.), İletişim, İstanbul.

Zizek, S. (2012) *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, Tuncay Birkan (çev.), Metis, İstanbul.

Neredeyse mahpus:* Mahpus yakınları**

*İpek Merçil**

Özet: Bu makalede *adli mahpusları* düzenli olarak cezaevinde ziyaret eden 18 yaşından büyük yakınları ile gerçekleştirilen saha araştırmasından yola çıkılarak bir kişinin hapsedilmesinin yakınları üzerinde yarattığı maddi, manevi ve sosyal etkiler incelenecektir. Bir yakının hapsedilmesiyle birlikte aile bireylerinin hayatlarının nasıl değiştiği, karşılaştıkları sorunları çözmek veya onlarla baş etmek için geliştirdikleri yöntemler, kısacası hapsedilmenin mahpus yakınlarına maliyeti tartışılacaktır. Mahpus sayısının artması ile birlikte toplumsal maliyet de artmakta, hapsedilmenin etkileri kendileri doğrudan bir suçla ilişkilenmemiş kişilere de yayılmaktadır. Bir kişinin hapsedilmesinin ardından yakınları pek çok sorumluluk üstlenmek zorunda kalmakta ve mahpusu cezaevinde desteklemek için emek, çaba ve para harcamaktadırlar. Bürokratik işlemler, görüşlere gidebilmek için yapılan uzun yolculuklar, uzun bekleyişler, mahpusun cezaevinde yaşamını sürdürebilmesi için düzenli olarak yatırılması gereken para, telefon görüşmeleri mahpus yakınlarının gündelik yaşantılarını etkilemekte ve onların cezaevinin taleplerine ve mahpusun ihtiyaçlarına uygun bir yaşam biçimi benimsemelerine yol açmaktadır. Kendileri doğrudan bir suçla ilişkili olmamalarına rağmen mahpus yakınları da toplumda mahpusa benzer bir itibar kaybına uğramakta ve onlara benzer şekilde dışlanma, damgalanma gibi süreçler yaşamaktadırlar.

Anahtar sözcükler: Mahpus, mahpus yakını, cezaevi, damgalanma, dışlanma, görüş.

Giriş

Benim ruhum yaşlandı artık Baba. Yani çok zor Çok zor (MY 3).

Türkiye mahpus sayısı bakımından Avrupa ülkeleri arasında Rusya'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. 2019 yılı istatistiklerine göre Rusya'da her 100 bin

(*) (Goffman, 2015).

(**) Mahpus Yakınları araştırmasının saha çalışmasında özveri ile çalışan Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencileri İpek Boldağ, Bora Bayrak ve Güneş Deren Erbaş'a çok teşekkür ederim. Onlar olmasaydı bu araştırma gerçekleşemezdi.

(***) Prof. Dr. Galatasaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, imercil@gmail.com

kişi başına düşen mahpus sayısı 386,1 iken Türkiye'de her 100 bin kişi başına 329 mahpus düşmektedir. Türkiye ile aşağı yukarı aynı nüfusa sahip Almanya'da bu oran her 100 bin kişi için 76,7'dir (https://www.statista.com/statistics/957501/incarceration-rate-in-europe/). 15 Nisan 2020 tarihinde *Resmî Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe giren infaz düzenlemesine ilişkin 7242 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun'un kabulünden sonra cezaevlerinde kaç mahpus olduğu bilgisine ulaşılamamaktadır. Yukarıda sözü geçen infaz düzenlemesinden önce (Mart 2020 itibarıyla) Türkiye genelindeki 355 cezaevinde 300 bine yakın mahpus bulunuyordu.

Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'nün resmî internet sitesinde yer alan bilgilere göre 1 Mayıs 2020 tarihi itibarıyla Türkiye'de 264 kapalı ceza infaz kurumu, 76 müstakil açık ceza infaz kurumu, 4 çocuk eğitimevi, 9 kadın kapalı, 7 kadın açık, 7 çocuk kapalı ceza infaz kurumu olmak üzere toplam 367 ceza infaz kurumu bulunmaktadır. Bu kurumların kapasitesi ise 236.755 kişiliktir (http://www.cte.adalet.gov.tr.).

Türkiye'de cezaevlerinde bulunan mahpuslar sosyal bilimlerin pek çok dalı için araştırılması gereken bir konu kategorisinde yer almazlar. Mahpuslarla çok ilgilenmeyen bilim insanları mahpus yakınları ile de şimdiye kadar pek ilgilenmemişlerdir. Bu kadar yüksek sayıda mahpus bulunmasının toplumsal etkileri üzerine de yeterince bilimsel araştırma mevcut değildir. Mahpusların dışarıda aileleri, eşleri, çocukları bulunmaktadır. Ebeveynlerin mahpusluğunun çocuklar üzerindeki etkilerine yönelik kısıtlı sayıda psikoloji, sosyal psikoloji ve sosyal çalışma alanlarında yapılmış araştırmalar mevcuttur. Ancak birazdan okuyacağınız araştırmaya başlamadan önce yaptığımız kaynak çalışmasında mahpus yakınlarını konu alan ve cezaevi sosyolojisinin bizlere sunduğu araçlardan faydalanarak gerçekleştirilmiş araştırmalara rastlamak mümkün olmamıştır.

Hapsedilme insanları ailelerinden, arkadaşlarından, meslektaşlarından ayırır. Ancak bu ayrılık diğer ayrılıklar gibi, örneğin bir yakının kaybı ya da rahatsızlığından doğan ayrılıklar gibi toplumun diğer üyeleri tarafından sempati ile karşılanmaz. (Bülow, 2014: 777). Kriminolojik araştırmalar hapsedilmenin zararlı etkilerinin hapishane duvarlarını aştığını ve bu süreçten mahpuslar kadar onların ailelerinin, çocuklarının ve arkadaşlarının da etkilendiğini belirtirler (Comfort, 2007; Arditi vd. 2003; Murray, 2005; Bülow, 2014).

Mahpus yakınları araştırması Eylül 2017-Temmuz 2019 arasında İstanbul ve Bursa'da mahpusların 18 yaşından büyük ve onları düzenli olarak cezaevinde ziyaret eden yakınları ile gerçekleştirildi. Mahpus yakınlarına çoğu kez tanıdıklar vasıtası ile veya kartopu yöntemiyle ulaşıldı. Araştırma kapsamında yukarıda sayısal veriler ile özetlemeye çalıştığımız ceza adalet sistemi içerisinde yakınlarının mahpusluğu nedeniyle yer alan ve onlarla birlikte dışarıda "ceza çeken" on iki adli mahpus yakını ile derinlemesine görüşmeler yapıldı. Her biri yakla-

şık iki saat süren bu görüşmeler yakınların izni ile kayıt altına alındı. Aşağıda okuyacağınız makalede mahpus yakınları ile yapılan görüşmelerden uzun alıntılara yer verilmesi yazarın bilinçli tercihidir. Bu tercih yapılırken bir yandan daha önce sesleri pek duyulmayan bir grup mümkün olduğunca görünür kılınmaya, seslerine kulak verilmeye çalışılmış, diğer yandan da mahpusluğun yakınların hayatlarına etkileri mümkün olduğunca farklı deneyimlerle okuyucuya gösterilmeye gayret edilmiştir. Araştırma kapsamında görüşülen mahpus yakınlarına onları tanımlayacak kodlar verilmiştir. Örneğin MY: Mahpus yakını, MY 1, 1 no'lu mahpus yakını anlamı gelmektedir.

Neoliberal ceza anlayışı ve sosyal devletin ceza devleti lehine gerilemesi (Wacquant, 1999) sonucunda dünya genelinde özgürlüğünden mahrum bırakma cezasına daha sık ve daha uzun süreler için başvurulmaktadır (Gaillard, 2009: 334). Bu araştırma kapsamında özgürlüğünden yoksun bırakma cezasına başvurulmasının artmasına paralel olarak sayıları artan mahpus yakınlarının cezaevi sürecinden nasıl etkilendiklerini anlamaya çalıştık. Bir yakının hapsedilmesiyle birlikte aile bireylerinin hayatlarının nasıl değiştiğini, karşılaştıkları maddi, manevi ve sosyal sorunları ve bu sorunları çözmek veya onlarla baş etmek için geliştirdikleri yöntemleri, kısacası hapsedilmenin mahpus yakınları üzerindeki etkilerini inceledik (Merçil, 2018). Mahpus sayısının artması ile birlikte toplumsal maliyet de artmakta, hapsedilmenin etkileri kendileri doğrudan bir suçla ilişkilenmemiş kişilere de yayılmaktadır.

Aile ve yakınlar suç isnadından veya gözaltı sürecinden itibaren çeşitli yükümlülükler ile karşı karşıya kalırlar. Aileleri zaman zaman oldukça zorlayan bu yükümlülüklerin en önemlilerinden biri, bir yakının hapsedilmesiyle baş gösteren ve acil olarak karşılanması gereken masraflardır. Avukat ücretleri, mahpusu ziyaret etmek için harcanan yol masrafları, mahpusun cezaevinde hayatını idame ettirebilmesi için yatırılması gereken para (telefon kartı, pul, sigara, su, kantin, SGK kapsamına girmeyen özel ilaçlar, çamaşır yıkama, elektrik) gibi ailenin sırtına binen maddi yüklere zamanla yakının hapsedilmesin ardından baş gösteren çeşitli sorunlar eşlik eder. Bu sorunlar arasında iş ve aile yaşantısında istikrarsızlık, psikolojik rahatsızlıklar ve bunlara bağlı sağlık problemleri, sosyal dışlanma, kaygı, utanç, damgalanma endişesi sayılabilir.

Mahpus yakınlarının durumu oldukça çetrefillidir. Bir yandan onlardan yasal işlemlerle ilgili mali ve beşeri maliyetleri yüklenmeleri, hapsedilme sırasında mahpusa destek, dayanışma ve bakım sağlamaları ve cezaevinden çıkış sonrası topluma yeniden katılma sürecinde önemli sorumluluklar üstlenmeleri beklenirken diğer yandan ceza infaz sistemi tarafından unutulmuş, görünmez kılınmışlardır (Lehalle, 2019). Mahpus yakınlarının görünmezliği kamuoyu ve medya tarafından da benimsenir. Dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de "devlet giderek artan hapsedilme oranlarına rağmen cezaevine giren bir aile üyesine sahip olmanın kırılganlığını ve rahatsızlığını göz ardı eder" (Ferrec-

cio, 2019). Mahpus yakınları yukarıda belirtilen sorumlulukları üstlenebilmeleri konusunda kendilerini görmezden gelen kurumların yetkilileri tarafından genellikle bilgilendirilmedikleri için cezaevinin bürokratik, kısıtlayıcı dünyasıyla karşılaştıklarında deneme yanılma yoluyla veya içerideki yakınlarının sağladığı bilgilerle hareket etmek durumunda kalırlar.

Bir yakının hapsedilmesini izleyen şaşkınlık ve cezaevi şoku

Mahpusları cezaevine getiren süreçleri genellikle onlar kadar yakınları da yaşamak zorundadırlar. Gözaltı sürecinden itibaren mahpus yakınlarının yaşadıkları ilk duygular belirsizlik ve korkudur. Bu süreçte mahpusun kendisi ve yakınları çok az bilgilendirilirler. Özellikle hukuk diline yabancı olan ve avukatlık hizmetlerine maddi sebepler nedeniyle sınırlı erişimi olan mahpus yakınları gözaltı ve mahkeme süreçlerini tam kavrayamadan yakınlarının hapsedilmesi gerçeği ile karşılaşırlar. Görüşme yaptığımız mahpus yakınları gözaltı sürecinden itibaren, yetkililer tarafından gerekli şekilde bilgilendirilmediklerini ifade etmişlerdir:

> Gece alınmış gözaltına biz gündüz öğrendik ve çok az bilgi ile. Kız kardeşimin duruşma sonuna yetiştiği durumda öğrendik bir şeyler, ne avukat bizi arayıp da bilgi verdi, ne de başka bir şey. Ne biliyim, biz baştan ağabeyimi bulamadık bile, hani ağabeyimin nerde olduğunu bile bilmiyorduk yani. Baştan gözaltına alınmış filan nerde, nasıl bilmiyoruz (MY 1).

> Dava süreci pek olmadı. Bu çok böyle ansızın, birinin suçlamasıyla girdi. Aniden aldılar. Avukat filan hiçbir şey olmadı, direk aldılar (MY 3).

Mahpus yakınları, mahpus ile düzenli telefon görüşmesi yapabilmek, açık ve kapalı görüşlerde onu ziyaret edebilmek veya cezaevi kurallarına uygun bir şekilde ihtiyaçlarını mahpusa iletebilmek için gereken bilgilere kendi imkânları ile veya içeride bulunan mahpus sayesinde ulaşabildiklerini dile getirmişlerdir:

> Telefonla konuşmayı onlar anlatmadı bize. Benim çocuğum kendi anlattı. Mesela telefon kâğıdı getirdi. Anne parayı şuraya yatıracaksın, dedi. Cezaevinden bize bir bilgi vermediler. Hiçbir kimseye bilgi vermiyorlar (MY 5).

> Bana bir bilgilendirme yapılmadı. Hiçbir şey yapılmıyor. Zaten şöyle bir şey, cezaevinde ilk diyelim ki girdin; girmeyi bırak cezaevi kapısına ilk gittiğinde, işte 2014'te sadece işte... Okuma yazman yoksa zaten yanmışsın. Yazmışlar oraya küçük küçük A4'lerin üzerinde yazılar... Benim oğlan içeriye girdikten sonra kendisi söyledi, "Anne," dedi, "böyle böyle haklar var. Bunları bunları yap." Oğlum içeride öğrendi her şeyi. Yani bir görevli kalkıp da ilk girdiğinde sana yol göstermiyor. Öyle bir şey yok (MY 7).

Cezaevine ilk kez bir yakını giren kişi mahpusun yaşadığına benzer bir cezaevi şoku yaşar. Duvarların arkasında ne olduğunu, cezaevinde bir günün nasıl geçtiğini, cezaevi kurallarını, neyin yasak, neyin serbest olduğunu bilemez. Bu bilgilerden yoksunluk güvensizlik ve belirsizlik yaratır. Hapsedilmenin başında cezaevinin kullanma kılavuzunu keşfetmenden önce belirsizlik hissi daha güçlüdür (Lhuilier, 2001: 32). Bu belirsizliğe ek olarak mahpus yakını, mahpusu cezaevine götüren eylemle belki ilk kez yüzleşir. Bu nedenlerle ayrılık ve hayal kırıklıkları ile dolu olan hapsedilmenin başı mahpuslar kadar yakınları için de cezaevi deneyiminin en acılı dönemidir (Ricordeau, 2019).

> İlk gittiğinde korkunç üzüldüm, yani ilk tutuklandığında. Yani diyebilirim ki, sadece ölmek istedim. 60 yaşında bir adamı orda görmektense, ölmek istedim (MY 3).

Bir yakının hapsedilmesi hayal edilemez görünür zira cezaevi sosyal evrende namevcuttur (Ricordeau, 2008). Bazı görüşmecilerimiz yakınları hapsedilinceye kadar cezaevinin önünden bile geçmediklerini söylemişlerdir. Buna ek olarak cezaevleri ağırlıklı olarak yangınlar, ölümler, açlık grevleri, ölüm oruçları, tecrit, hasta mahpuslar gibi (Eren, 2014: 9) olumsuz haberlerle gündeme gelirler. Çoğu kez tam olarak gerçeği yansıtmayan televizyon dizileri ve filmler bu haberlerin etkilerini arttıracak bir işlev görürüler.

Cezaevi şoku, öncelikle mahpus için ait olduğu ortamdan ve yaşam biçiminden beklenmeyen, güçlü bir kopuş, başka bir dünyaya, bilinmeyen bir sahaya dalıştır (Lhuilier, 2001: 19). Mahpusun bu bilinmeyen dünyaya girişi, hapsedilişi yakınları üzerinde de bir şok yaratır. Foucault hapishaneyi şiddet, korku ve kuşku ile özdeşleştirir ve hapishanelerin karanlığının yurttaşlar için bir güvensizlik kaynağı olduğunu, yurttaşların burada büyük haksızlıklar yapıldığını düşündüklerini ifade eder (Foucault, 2015: 181). Chauvenet'ye göre cezaevlerinin meşruiyeti her zaman tehlikeli ve ahlâksız olarak tanıtılan mahpusların temsiline bağlı olarak yaydıkları korkunun üzerine oturur (Chauvenet, 2006). Korku cezaevi ile özdeşleşmiş bir duygudur. Cezaevi içinde yaşayanlara, çalışanlara, mahpus yakınlarına ve bütün topluma korku verir. Cezaevinin sosyal temsili ve toplumda yarattığı korku öncelikle mahpus yakınlarının içerideki mahpusun can güvenliğinden endişe etmelerine neden olur.

> Tabii kaygılanıyorum. Kavga olur, dövüş olur, öldürülür. Ondan sonra bilemezsin ki (MY 5).

> Üzülüyoruz, çünkü o hâlâ orada. Maalesef dört duvar arasında ve ne olacağı de belli değil, müebbet mi yiyecek, bozulacak mı, bozulsa kaç yıl yiyecek? (MY 2)

Cezaevi içerisinde ne olup bittiğiyle ilgili kendilerine çok az bilgi verilen mahpus yakınları sıklıkla cezaevinde gündelik hayatın zorluğunu, güvensizliği-

ni, karanlığını düşünürler ve cezaevinin içerisinde ceza infaz personelinin kötü muamele etmesinden, mahpuslar arasında çıkabilecek fiziksel saldırılardan veya mahpusun kendi kendine zarar vermesinden endişe ederler. "Ne yedi?", "Ne giydi?", "Nerede yatıyor?", "Nasıl insanlar ile birlikte?", "Ya bir kavgaya karışırsa?", "Hastalanırsa kim bakar?" gibi sorular sürekli mahpus yakınlarının zihnini meşgul etmektedir (Merçil, 2018). Araştırma kapsamında görüştüğümüz mahpus yakınları kaygılarını aşağıdaki şekilde ifade etmişlerdir:

> Orda, içerde, ne biliyim, mesela duş almayanından tut, itinden kopuğundan tut, serserisine tamam mı, ne biliyim, bıçakçısından hepsi var, yok değil... Her türlü insan varmış orda (MY 1).

> Özellikle erkekler koğuşundayken çok kaygılıydım. Şöyle, benim oğlum büyükler koğuşundaydı, on yedi yaşındaydı ama on sekizinden gün almıştı. Gün aldığında girdi ve tecavüzcüler koğuşuna gitti. Bana bir anlattı zaten, hemen! İlk defa girmiş, genç daha, on yedi yaşında çocuk! Ana kuzusu! Benim oğlum hâlâ öyle, hâlâ ana kuzusu (MY 7).

Hapsedilme pek çok mahpusun sağlık durumunu bozar, var olan hastalıklarını arttırır. Mahpusların sağlık durumları ve cezaevinde ihtiyaçları olan bakımı alamayacakları endişesi yakınları sürekli meşgul eder. Araştırmamıza katılan yakınlar mahpusların bozulan sağlık durumları ile ilgili kaygılarını aşağıdaki şekilde dile getirdiler:

> Kesinlikle, kesinlikle çok kaygılanıyorum, çok hem de, ödüm kopuyor yani o oradan çıkamayacak, orada kalacak diye, inanın var ya ben uyku uyumuyorum. Yani o kadar ağır, o kadar acı. Çünkü idrar kesesi kanseri ve üç ayda bir temizlenmesi gerekiyor. Ve girdiğinden beri hiç temizlenmedi. Bir buçuk yıl oldu gireli ve hâlâ temizlenmedi ve babam bunu söylemiyor, çünkü oradaki doktorlar, oradaki ortam beni daha kötü yapacak, bana kim bakacak diye düşünüyor. Oradaki hastane şartları ve bakım şartları onu düşündürüyor (MY 3).

> Kafası gidip gidip geliyor. Zaten içerdekilerin psikolojisi belli bir yıldan sonra bozuluyor. Onun için çok zor (MY 4).

İçeride bulunan yakınlarının sağlık sorunları ile karşılaşması durumunda bilgilendirilmemek ve ihtiyacı olduğunda ona yardım edememek, ona bakamamak, yanında olamamak mahpus yakınlarını endişelendiren konulardan bir diğeridir. Bu endişeler araştırmaya katılan görüşmeciler tarafından da belirtilmiştir:

> Cezaevinin önünde kaldım ben. Hastalanmış, gittim görmeye gittim, dediler oğlun yok. Nasıl yok? Oğlunu göremezsin, dediler. Nasıl dedim göremem... Abla dedi hemen bir tanesi geldi, dedi merak etme dedi, o dedi hastaneye gitti, az rahatsızdı dedi. Sen göreceksin, dedi (MY 5).

> Babam o gün telefon etmedi, telefon günüydü normalde. O telefon etmeyince ben aradım, dediler ki hastanede. Ne demek hastanede? Bir sıkıntısı yok falan kıvırmaya çalıştılar bir şekilde. Sonra ben sonraki hafta öğrendim ve çıldırdım orada. Kalp spazmı ne demek? Ölmesini mi bekliyorsunuz haber vermek için? Onda da mı vermeyeceksiniz? "Haber versek ne yapacaksın," diyorlar bana. Hiçbir şekilde haber vermediler (MY 6).

Aile bağları ve mahpusla dayanışma

Cezaevi toplumda yaygın olan inanca rağmen her zaman aile bağlarını zayıflatmaz. Türkiye gibi geleneksel aile bağlarının hâlâ kuvvetli olduğu toplumlarda bir kişinin hapsedilmesi onun ailesi ile bağlarını güçlendirebilir. Cezaevinde mahpusun hayatının her ânı başkaları –cezaevi yönetimi– tarafından en ince ayrıntısına kadar düzenlenir, mahpus sıkı kurallara uymak zorunda kalır. Cezaevi mahpusu sorumsuzlaştırır ve her türlü ihtiyacı için başkalarına bağımlı kılar. Bu süreçte mahpus yetişkin bir birey olarak bağımsızlığını ve özerkliğini kaybeder (Chantraine, 2003). Mahpusun dışarıdaki yakınlarının desteği olmadan içeride hayatını sürdüremeyeceği veya çok zorlanacağı gerçeği mahpusu onlara bağımlı kılarak çocuklaştırırken yakınlarının sorumluluklarını arttırır ve onların mahpusla olan bağlarını güçlendirir. Mahpusun cezalandırılması bir bakıma ailesinin de cezalandırılması anlamına gelir. Görüşmecilerimizin çoğunluğu bu sorumluluğun bilinciyle cezaevindeki mahpusla kenetlendiklerini, onu desteklemeye devam ettiklerini ve mecazi anlamda cezadan kendi paylarına düşeni çektiklerini belirtmişlerdir.

> Ölene kadar onun yanındayız. Bakmak zorundayız. Sırt sırta vereceğiz. Sonuçta annemiz bir, babamız bir. Tüm bu yaşadıklarımız bize bir sınav (MY 4).

> Sülalemiz çok kalabalık. Herkes bilir durumu. Mesela amcalar, teyzeler bayramda para toplarlar kendi aralarında, para yatırırız ona. Onlar da hep aramaya sormaya çalışırlar (MY 9).

> Daha çok bağlandık. Ona ihtiyacı vardı, bana ihtiyacı vardı. Mesela bana ihtiyacı vardı. Nasıl anlatayım? Nasıl kıyayım ona ben? Çünkü bana çok ihtiyacı vardı o zaman. Nasıl kızabilirsin? İçeride bağlı. Gidiyorsun görüyorsun (MY 5).

> Düşünüyorum ki aramızdaki bağ güçlendi. Biz babamla çok kavga ederdik ve hiç anlaşamazdık, hiç! Bu dönemde biz babamla en ufak bir şey hakkında bile kavga etmedik (MY 6).

Mahpuslar mahpusluklarının ailelerinin üzerinde yarattığı maddi, manevi ve sosyal etkilerin bilincindedirler. "Cezaevi acı *ve* suçluluk duygularını harekete geçirirken yeniden değerlendirme için de fırsat sunar" (Clark, 1995: 318). Bazı mahpuslar hapsedilmeleriyle ailelerine yükledikleri sıkıntıları, bazıları da ken-

dilerini cezaevine getiren yolda yakınlarına yaşattıkları sorunları sorgular ve yeniden değerlendirirler. Bütün bu sıkıntılara rağmen kendilerini destekleyen ailelerine yaşadıkları pişmanlığı dile getiren mahpusların aileleri ile ilişkileri düzelebilir, güçlenebilir.

> Zaten daha evvelden abimin çalışması işi ile ilgili filan biraz annemlerle arası bozuktu, annemleri biraz üzmüştü. Onların hepsi unutuldu bu esnada. Abim de kendini düzeltti. Onun da içerde oturup düşünecek çok vakti olunca, o da kendine çekidüzen verdi, yaptığı hataların farkına vardı. Ve bunu dile getirdi, annemlere, hepimize. Eh tabii biz de daha çok kenetlendik (MY 2).

> Babamı cezaevine ilk ziyarete gittiğimizde ağlamıştı ve bana şey dedi: "Ben sana senelerdir davranmam gerektiği gibi davranamadığım için senden özür dilerim." Hem orada galiba insanlar biraz ailelerinden yoksun kaldıkları için daha duygusal bakıyorlar ve eksiklerini düşünüyorlar (MY 6).

Mahpus yakınları içeride bulunan mahpusu cezaevine getiren eylem konusunda genellikle tarafsız olamazlar. "Güçlü bir bağlılık hissi ile cezai fiilleri onaylamayan tutum arasındaki karşılaşma bu ikiliği anlamlandıracak bir dizi anlatı stratejisi gelişmesine izin verir" (Laferrière, 2019). Mahpusun eylemini onaylamasalar, o eyleme eleştirel bir yaklaşım içinde olsalar da mahpusun sorgulama sürecinde ve mahkemede tekrar ettiği anlatıya genellikle sadık kalırlar. Mahpus bu süreçlerde bazen bilinçli, bazen bilinçsiz olarak, bazen de avukatların yardımıyla kendisini ceza sistemi içine taşıyan eylemi ile ilgili bir anlatı kurgular ve onu mahkemede ve cezaevinde tekrar eder. Bu anlatı mahpusun eylemiyle yüzleşmesini bir miktar ötelerken, bazen mahpusa zarar vermemek, bazen de gerçekle yüzleşmemek için onun anlatısını benimseyen yakınlarının da olanları çıplaklıkla görmelerini engeller. Bu anlatıların başkahramanları genellikle kendi yolunda giden mahpusu yoldan çıkartan, ona iftira atan üçüncü şahıslardır. Bu kurgulanmış anlatı bazen mahpus yakınlarının nezdinde gerçekle özdeşleşir. Görüşmelerimiz sırasında da görüşmecilerimize yakınlarının suçla ilişkilenmelerine sebep olan eylemleri bilinçli olarak sormadık. Zira yaptığımız görüşmeleri suç ve sapkın davranış sosyolojisinin araçlarından yola çıkarak değil, cezaevi sosyolojisinin araçlarını kullanarak incelemek amacını taşıyorduk. Ancak biz sormasak da görüşmecilerimizin yukarıda belirttiğimiz kurgulanmış anlatıya sadık kalarak mahpusları cezaevine taşıyan eylemleri anlatmaktan kaçınmadıklarını gözlemledik.

> Bir kanıt yok, hiçbir şey yok, en yakını dayısı, gidip yazılı gizli ifade veriyor. Biz bunu sonradan fark ettik. Dosyalar karışmış, bizim avukatın dosyasına karışmış gizli ifade, normalde onun görülmesi mümkün değilmiş. Dayım, gidip bu kişi yapmıştır diye suçu direk abime yükleyen gizli ifade vermiş (MY 2).

> Bu çok böyle ansızın, birinin suçlamasıyla girdi. Ortada elle tutulur gözle görülür hiçbir şey yok, ondan sonra, bir şüphe üzerine, ondan sonra bir suçlamayla birlikte girdi yani. O suçlamaları kanıt olarak saydılar, hükmü verdiler (MY 3).

> Ağabeyimin çocuklarının yanında çalışıyordu bu. Onlar ortağıyla bir alacak meselesi yüzünden. Sadece bunun telefonunu kullanıyorlar. Bunun hiçbir haberi olmadan. Telefonunu kullanıyor ortağı. Ortağı adam öldürüyor. Fakat bu arabayı sürdüğü için bunların üçünü çeteye sokuyor hâkim (MY 5).

Bir yakının hapsedilmesinin yarattığı maddi yükümlülükler ve sıkıntılar

Cezaevi şokunun ardından mahpus yakınlarının hızlıca toparlanmaları ve mahpusun cezaevi günlerini daha iyi geçirebilmeleri için bürokratik işlemleri yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu işlemlerle uğraşırken bir yandan da çevrelerinden gelen eleştiri ve yorumlara katlanmak bazen de yakınlarının hapsedildiği gerçeğini çevrelerinden saklamak durumundadırlar. Bir yakının hapsedilmesinin öncelikle ailelere yüklediği maddi sorumluluklar vardır. Maddi sorumluluklar gözaltı sürecinden itibaren karşılanması gereken avukat ücretiyle başlar.

> Avukata daha en başta, 55 bin lira para verildi. Ekip halinde çalıştılar. Davayla ilgili çok uğraştılar, bizi bilgilendirdiler (MY 2).

> Avukat tuttuk. 10 bin lira para verdik. Avukat hâlâ devam ediyor. Çok memnunuz diyemem. Ne yaptığını pek anlamıyoruz (MY 4).

> 20 milyar avukat parası istedi. Avukat parası verdik 10 milyar. Daha istedi de veremedik. Para olmadığı için nasıl verelim? Memnun değilim. Üzüldüm paramın gittiğine. Ben avukatlık yapsaydım ondan iyi yapardım (MY 5).

Bu süreçte maddi yetersizlikler nedeniyle avukat tutamayan aileler de yaşadıkları üzüntü ve sıkıntıyı dile getirmişlerdir:

> Avukat tutamadık zaten baştan, 4.500 lira avukat bir para istedi, tutamadık. Devlet bir avukat atadı (MY 1).

Hapsedilmenin ardından aniden ortaya çıkan maddi sorunlarla baş etmek için mahpus yakınları yeni stratejiler benimsemek zorundadırlar. Hapsedilen kişi geliri olan bir kişiyse bu gelir ortadan kalmış ve aile hızla karşılanması gereken ek harcamalarla baş başa kalmıştır.

> Benim oğlum benim çalışanım, bana bakanım olduğu için o içeride olduğu için de birikmişe, hazıra dağ dayanmaz. Hiçbir şey kalmadı, artık evdeki eşyaları da sattık, onu da sattı bunu da sattık. Satacak bir şey kalmadı, açıkçası bu. Maddi imkânsızlık içerisindeyiz (MY 7).

Bir kişinin özgürlüğünden mahrum bırakılarak cezaevine konması onun bütün ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılandığı anlamına gelmez. Mahpus aynı zamanda cezaevinde yediği üç öğün yemek ve aydınlatma için kullandığı elektrik hariç diğer gereksinimlerini kantinden para ile alışveriş yaparak karşılamak zorunda olan bir tüketicidir (Merçil, 2018). Cezaevine girişini izleyen günlerde orada bir yaşam kurabilmesi, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için kantinden pek çok malzeme veya ürün satın alması (temizlik malzemesi, çarşaf, battaniye, su ısıtıcısı, televizyon, buzdolabı vb.) gerekir. Özellikle cezaevine girdiği ilk günlerde mahpusun masrafları yüksek olur. Adli mahpusların büyük bir kısmı maddi durumları kırılgan halk sınıflarından gelirler. Bu mahpusların aileleri çoğunlukla cezaevinde bulunan bir kişiyi maddi olarak destekleyecek imkânlara sahip değillerdir.

> Artık para durumu sabitlendi gibi, aylık 400-500 lira yetiyor ona, para yatırılan yerde gardiyana da sordum, dedim, genelde mahkûmlara ne kadar miktarda para yatırılıyor. Genelde 400-500 TL yetiyor insana, dedi, zengin değilse gariban birisiyse, iki haftada bir 200 lira gönderseniz yeterli onun için, dedi. Yenen yemeğe bile para veriyorlarmış. Ortak alınan bir şeyler varmış, mesela yemeklik domates, bibermiş onları birlikte alıyorlarmış. İçeri girdiğinde hiçbir şekilde devlet elden su gölden değilmiş. Hele bir de koğuş ağaları filan bilmem ne varsa bunlar da eziyor zaten. Millet diyor ya, artık koğuş ağası bilmem ne yok hesabı, geçecekler onları, hâlâ var... (MY1)

> Aylık 500-700 gönderiyorum. Ekstra olarak da yani bir sürü masraf çıkıyor şimdi şöyle... Mecbur yani, ona orada bakacaksın. Bakmak zorundasın. Emekli kartı var bir miktar da ondan alıp gönderiyorum, bu 500-700 arası para sadece benim özellikle ayırıp gönderdiğim. Çünkü sigara içiyor, çünkü orada işte, battaniye vermiyorlar, kantinden alacaksın diyorlar, nevresim götürüyoruz biz, içeri almıyorlar, kantinden alacaksın, sadece iki eşofman, iki çamaşır, iki pijama, sadece bunları anlıyorlar. Sayılı olarak, geri kalan ihtiyaçlarını hep oradaki kantinden almak zorunda (MY 3).

Cezaevi bireyleri kapatarak ve onların muhafazasını sağlayarak onların en temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamayı garantiler (Lhuilier, 2001: 70) ancak bu karşılama mahpusun cezaevinde kaldığı süre ile sınırlıdır. Mahpusun cezaevinden çıkışını takiben yediği günlük yemek masrafları kendisinden talep edilir. Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü her yılın başında yıllık iaşe bedeli belirler. Mahpus cezaevinde kaldığı her yıl için bu bedeli ödemek durumundadır. Cezaevinden çıkışta genellikle işsiz olan mahpuslardan talep edilen bu bedel de çoğunlukla ailelere yüklenir.

> Her hafta 100 lira, 150 lira, 200 lira yatırdım. Her hafta 200 lira yatırsan hesap et yani, on iki senede ne yapıyor yani. Şurada bir senedir para vermiyorum. Bir senedir o da, rahat biz de rahatız. Ama ona kadar çok işkence çektim yavrum çok çok. Her hafta gittiğim zaman yatırıyordum. Ayda 800 lira, 1 milyar. Yemek masrafı geldi bize.

> Onun üstüne hiçbir şey olmadığı için Halit amcan [mahpusun amcası] ödemeyin dedi. Yani fakirlik kâğıdı'da çıkarttım. Yakup'un üstüne hiçbir şey yok. Ev benim üstüme zaten. O da annenin babanın üstüne olduğu için ona bir şey yapamıyorlar. Onu ödemedik. Yani ödeseydik 5 milyar yemek parası ödeyecektik (MY 5).

Mahpusun cezaevinde ilk günlerini atlattıktan sonra yakınlarıyla iletişim kurabilmesi, onlara mektup yazıp telefon edebilmesi için yine paraya ihtiyacı vardır. Haftalık on dakikalık telefon görüşmesini yapabilmesi için telefon kartı, mektup yazabilmesi için pul satın alması gerekir. Bunların haricinde SGK tarafından karşılanmayan ve dışarıdan alınması gereken ilaçları içinde ailesinin maddi desteğine ihtiyacı vardır. Bütün bu masrafları karşılamaya maddi gücü yetmeyen aileler içerideki yakınlarına yeterince destek olamadıkları için vicdan azabı çekerler.

> Paran varsa, çok kralsın, diyorlar içerde, paran yoksa hani, tuvalette temizletirler sana, diyorlar, işte ne biliyim, yerleri süpürtürler, diyorlar, bulaşık da yıkattırırlar, her şey yaptırırlar sana, diyorlar, ezerler yani seni diyorlar. Abim de onlara çok maruz kalmış yani. Dedim ya hani, abim bir buçuk ay parasız kaldı ya, içerde diyor onun bunun donunu yıkadım, diyor çoraplarını yıkadım, diyor elbiselerini yıkadım, diyor tuvaletleri yıkadım, diyor, hani... Çok eziyet çektim diyor. Yatak yoktu, yerde yattım diyor. Altıma koyacak minder bile yoktu diyor. O durumlara gelmiş mesela (MY 1).

Sözünü ettiğimiz masraflara mahpusu cezaevinde ziyaret etmek için yapılan harcamaları da eklemek gerekir. Mahpus, ailesinin ikamet ettiği şehirden başka bir yerde hapsedilmişse veya şehir dışlarına inşa edilen kampüs cezaevlerinden birinde bulunuyorsa ailenin her hafta mahpusu ziyaret etmesi için harcanması gereken yol ve bazen buna eklenen konaklama harcamaları ciddi bir maddi yük oluşturur.

> En çok masraf net şekilde benzin. Şimdi bir de insanlar farkında mı bilmiyorum ama benzine acayip bir zam geldi. Ben babam girdiğinde depoyu 120 liraya dolduruyordum, şimdi 230 liraya dolduruyorum. İki senede bu kadar zamlandı. Haftada iki kere gitmek gelmek tam depoya denk geliyor. Haftalık bu kadar parayı zaten benzine harcıyorduk. Bir de sadece Silivri'ye değil ki bu konuyla ilgili bir sürü başka yere gidip geliyorsun (MY 6).

> Abimin eksiklerini filan tamamladığımız zaman bir şey istediği zaman, tabii ki masraf çok. Tek başına yol bile en az 70-80 lira araba yakıyor. Maddi tarafı da var yani işin (MY 2).

> Gidip gelmem benim 50 TL yakıtıma mal oluyor, zaten başta gittiğimde, açık görüş ve kapalı görüşler var, açık görüşler ayın ilk iki haftası, kapalı görüşler de son iki haftası oluyor. Bayramda zaten bir sürü masraf yaptık. Elimde avucumda kalmadıydı, bir de para yatırmam gerekiyordu ona, ya para yatırsam gidemeyeceğiz ya da gider-

sem para yatıramayacağım. Öyle bir durumda kaldık. O yüzden gidemedik, para yatırdık (MY 1).

Bir yakının hapsedilmesinin yarattığı manevi ve sosyal sıkıntılar

Bir yakının hapsedilmesinin ardından aile bireylerinin hayatlarında ciddi değişiklikler olur. Bu etkileri aşağıdaki satırlarda manevi ve sosyal etkiler olarak inceleyeceğiz. Hapsedilmeyle sadece mahpuslar değil, mahpus yakınları da baş etmek zorundadırlar. Hapsedilme mahpusların olduğu gibi yakınlarının da psikolojik, psişik ve sosyal dengelerini bozar. Yaşanan stres mahpus yakınlarının fiziksel ve psikolojik sağlıklarını etkiler. Sıkıntı ve kaygıya uyku bozuklukları, kilo kaybı, depresyon, tansiyon düzensizlikleri gibi sağlık sorunları eklenir (Lehalle, 2019).

Abim, babamın bu şartlarda oluşuna o kadar üzüldü ki, büyük abim, geçici hafıza kaybı yaşadı. Benim ruhum yaşlandı artık baba! [Ağlayarak ve biraz da kızgın bir şekilde] Yani çok zor Çok zor (MY 3).

Ben üzülüyorum kriz geçiriyorum ya. Altı ay bir sinir tedavisi gördüm fayda etmedi. Şu an yine bir sinir tedavisi görmeye gitmem lazım. Yine sinirlerim çok bozuk. Yani o telefon ettiğinde, bazen hiç konuşamıyorum, ağlıyorum. Boğazıma bir şey tıkanıyor. Yani yaşantım çok zor yavrum (MY 5).

Şunu söyleyebilirim, önce sağlık açısından beni çok kötü etkiledi. Bir buçuk yıl ben mide rahatsızlığı çektim. Cilt hastalığım vardı benim, o da arttı. Hep üzüntüden dolayı. Cildimin tedavisi daha yeni bitti, yeni yeni düzeldi. Midem de arada nüksediyor. Çok büyük hastalıklar değil ama zorlandık, üzüldük (MY 2).

Yukarıda sözünü ettiğimiz psikolojik ve fiziksel rahatsızlıklarının yanında mahpus yakınları hayatlarını değiştirecek maddi kayıplar da yaşarlar. Aile bireylerinden birinin hapse girmesi ile ailenin maddi durumu kötüleşir. Mahpus yakınlarının bazıları mallarını satmak, bazıları ise içeride bulunan yakınlarını destekleyebilmek, onlara cezaevinde bakabilmek için işe girmek veya ikinci bir iş yapmak zorunda kalırlar.

Tabii biz bu arada ev sattık, araba sattık çünkü on dokuz ay ve biz kredi ödüyorduk. Ve kredi borcu... Yani... Söyleyeyim, ayıp olacak ama 800-900 bin lira civarında bir borcumuz vardı. Bir ofis almıştı babam, biz onun borcunu ödüyorduk. Normal şartlarda babam para kazanırken bir şekilde ödüyorduk. Ama onun dışında ayda 9 bin lira ödenecek bir para değil, çünkü gelir yok ama gider var. Çok zorlandık, evi sattık; yazlığı, çok zordu maddi açıdan. Ve şimdi Allah var gerçekten biz hiçbir şey harcamadık. Ya dışarıda su içmiyorduk. Susuzlukta ölsek eve geliyorduk (MY 6).

> Çok fazla bir maddi yük oldu aileye. Şöyle söyleyebilirim şu anda bir daire fiyatı dört yıl içerisinde para harcandı. Az buz değil, yani 450 bin liraya yakın paramız gitti ve hâlâ da devam ediyor yani (MY 10).

> Bu durum olmadan önce çalışmıyordum. Ona gidip gelebilmek için, ona rahatlıkla ulaşabilmek için, ona harçlık gönderebilmek için (MY 3).

Bu maddi kayıplar ile doğru orantılı olarak görüşmecilerimizin büyük bir kısmı meslekî hayatlarının, eğitim hayatlarının sekteye uğradığını, gelecek planlarını ertelemek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir.

> Onun hayatını götürdü. Benim planlarım projelerim bitti (MY 12).

> Bir kardeşim dört sene önce KPSS'ye hazırlanmıştı, bir ay kala bu olay başına geldi. Kafasında her şey silindi gitti resmen. Bu sene acaba işte girse, kafamızda şu var, acaba hani sınava girse, abisi cezaevinde cinayetten yatıyor, suçu belirlenmiş, hani bu durumda kardeşi devlet işine girebilecek mi? İşte engel olacak mı, çok tereddütlerimiz var. Diğer kardeşim de zaten Aydın'da okuyordu, o da yarıda bırakıp gelmek zorunda kaldı; çünkü kafa burada kaldı. Abisi burada maddi ve manevi bu kadar sıkıntı yaşarken, orada duramadı, bırakıp geldi (MY 2).

> İşimi aksatıyor bir kere. Aksatma çok oldu. İşlerim yarım kaldı, uzadı, aksadı. Mesela evlilik planlarında hani, evlilikte muhakkak şeyi olur ya onun. Hani, mesela kaç kardeşsiniz diye soracaklar: Üç kardeşsiniz... Biriniz evlendi, diğeri nerde? İçerde... Söylemesem bile duyulacak muhakkak, söylemesem niye söylenmedi diye sorun çıkacak, söylesem ayrı dert... Çok tereddütte kaldım mesela bu konuda. Evlilik konusunda şu an çekinceliyim (MY 1).

Cezaevi dışarıda bulunan mahpus yakınları üzerinde de izler bırakır. Sözü geçen psikolojik ve maddi sıkıntılara ek olarak mahpus yakınları sosyal çevreleriyle de sorunlar yaşarlar. Yakınlarının hapsedilmesinin ardından çevrenin gösterdiği tepkiler nedeniyle çevrelerini değiştirmek zorunda kalanlar olduğu gibi yakınlarının mahpusluğu nedeniyle çevreleri tarafından dışlananlar da vardır. Mahpus içeride sosyal ilişkilerinden geçmişteki rol ve statülerinden uzaklaşırken yakınları da dışarıda sosyal çevrelerinin daralmasına tanıklık ederler.

> Mesela yalnız konuşurken işte yani hani yapmasaydı, eh suçu olmasa yatmazdı, yüzüme demiyorlar, arkamdan konuşuyorlar. O konuştuğu zaman da tabii o zaman kriz geçiriyorum. Bilip bilmeden yargılayamazsın yani. Onun için (MY 5).

> Yani birçok insanla görüşmüyorum bu yüzden, hayatımdan çıkan insan çok oldu (MY 9).

> Çok arkadaşımı hayatımdan çıkarttım. Çok biten arkadaşlığımız oldu; annemin de, benim de (MY 6).

Bir yakının hapsedilmesinin ardından yaşanan damgalanma ve dışlanma süreçleri

Hapsedilmenin sosyal hayat üzerindeki en önemli etkisi mahpus yakınlarının da kısmen mahpusların yaşadığı damgalanma sürecini yaşamalarıdır. Caroline Touraut'ya (2012) göre "mahpus ailesi" statüsü genellikle avamlık, eğitim eksikliği, entelektüel zayıflık ve tehlikelilik ile ilişkilendirilir. Cezaevi deneyimi duvarları aşarak yakınlara sirayet eder, onları da içeriyle ve içerinin tüm temsil ettikleri ile ilişkilendirir ve bir kimlik sınavı olarak mahpus yakınlarına doğru genişler. Touraut bu durumu "genişletişmiş cezaevi deneyimi" olarak tanımlar (2012). Genişletilmiş cezaevi deneyimi aslında mahpus olmayan ama cezaevini deneyimleyen kişiler üzerinde cezaevinin duvarlarını ve hapsettiği kişileri aşan kapsayıcılığının hissedilmesidir (Touraut, 2019).

Mahpus yakınları, cezaevinde bulunan yakınlarının yasalar ve toplum tarafından suç olarak kabul edilen ve başkalarına zarar veren bir eylemle ilişkilenmesi üzerine kendilerinin de başkalarına zarar verebilecek "kötü insanlar" olarak tanımlanabileceğinden korkarlar (Saunders, 2018). Kendi ailelerinden birinin hapsedilme sürecinin olumsuz etkileri ile baş edebilmek veya bu süreçten etkilenmemek, yukarıda saydığımız maddi, manevi, sosyal bedelleri arttırmamak için çoğunlukla yakınlarının cezaevinde olduğunu aşağıda ifade ettikleri şekilde saklama yoluna giderler:

> Bu konuda gerçekten çok zorluk oldu. Başta bu kadar zorluk olmasının sebebi, suçun yüz kızartıcı olması. Durumu duymayan kişilere zaten hiçbir şekilde söylemedik. Hatta bazılarına yalan atmak zorunda kaldım. Duyanlar da mesela, neden dolayı girdiğini soruyorlardı bana, hani, ben geçiştiriyorum. Yani iftiraya maruz kaldı diyorum. Damat biliyor bir tek. Aileye pek duyurmadık (MY 1).

> Yani eşime altı-yedi ay sonra söyledim. Yani sen diyemiyorsun ki babam cezaevinde, sürekli gelen giden adam gelmiyor artık ve her defasında ona yok öyle yapıyormuş, şunla uğraşıyormuş. Ve bir gün artık tutamadım kendimi, hıçkıra hıçkıra ağlayarak söyledim. Babam cezaevinde diye (MY 3).

> Kız kardeşim bu sene çalışıyordu ve söyleyemiyordu insanlara çünkü nasıl tepki vereceklerini bilmiyordu. Küçük erkek kardeşim tam ergenlikte ve erkek. Tam ergenlikte olduğu için de sürekli korkuyordu, ya arkadaşlarım öğrenirse, ya ortaya çıkarsa? "Hep çarşambaları gitmiyorum anne okula, anlaşılıyor mudur?" gibi sorular soruyordu, böyle düşünüyordu (MY 6).

Cezaevi geçici bir dışlanma yeri olarak mahpusları damgalar (Goffman, 1963). Cezaevi sürecinin içeridekiler kadar onları dışarıda bekleyen, destek olmaya çalışan yakınlar için de yıkıcı etkileri vardır. "Damgalanmış kişiyle ilişkili olan yakınlar da değersizleşmenin bir bölümünü üstlerine almak zorunda kalır-

lar. Böylelikle onlar da damgalanmış kişinin dünyasında yaşarlar. Damgalanmış kişilerin sorunları dalgalar şeklinde yayılır ve yakınlara da bulaşır" (Goffman, 1963: 43-44). Cezaevi mahpus yakınlarının da yakasını bırakmaz ve "genişletilmiş cezaevi deneyimi" onları da kırılganlaştırır (Touraut, 2012).

> Mesela tutukluyla görüşebilmeniz için telefon hattı çıkarmanız gerekiyor. Yeni bir hat çıkarmak için operatöre gidiyorsunuz. Ben mahpus yakınıyım diyerek onlardan bir döküm, bir kâğıt alıyorsunuz. Ve ben oraya gittiğimde, tutuklu yakınıyım dediğimde, o şubelerde, herkes dönüp size bakıyor böyle, sanki uzaydan geldim diyormuşsunuz gibi ve bu sizi incitiyor. Yani bu sizi çok incitiyor, çok. O farklı bakışı kesinlikle hissettim (MY 3).

Mahpus yakınları mahpusla birlikte toplumsal olarak itibar kaybına uğrarlar, bazen de damgalanırlar. Bir mahpusla ilişkilenmiş olan aileler onunla birlikte suçla da ilişkilendirilebilirler (Hannem, 2019). Damganın yayılma eğilimi bazı mahpus yakınlarının dışlanmasını meşrulaştırır. Görüşmecilerimiz yakınlarının hapsedilmesi sonrasında çevrelerinin kendilerine yönelik tutumlarını betimlemek için sıklıkla "cüzzamlı gibi", "vebalı gibi" kelimelerini kullanmışlardır.

> Sana cüzzamlı gibi bakıyorlar. Aa bu da onun kızı, ne yapar ne eder kimbilir, der gibi bakıyorlar (MY 3).

> "Bazı arkadaşlarım vardı, şöyle söyleyeyim bana vebalı gibi davranıyorlardı (MY 10).

Cezaevi damgasının kendilerine de bulaşacağından korkan bazı kişiler mahpus yakınları ile aralarına mesafe koyarlar (Touraut, 2013: 91). Böylelikle mahpuslar ve yakınları damgalanıp ve ötekileştirilirken toplum suça ve sonrasında gelen cezaya ilişkin bütün sorumluluğundan sıyrılır (Hannem, 2019). Görüşmecilerimiz bu dışlanma süreci sırasında akraba ve arkadaşlar tarafından kendilerine konan mesafeyi hissettikleri zaman yaşadıkları hayal kırıklığı ve üzüntüyü aşağıdaki şekilde dile getirirken, bazen bu duyguları yaşamamak için tedbirli davrandıklarını belirtmişlerdir:

> Benim ortak var, beraber çalıştığımız kişi, geçen bir lafı çok zoruma gitti benim. Kavga edecektim neredeyse, bu abinin meselesi genetik, diyor, genetiktir bu diyor yani bana. Ağabeyin yaptı, sen de yaparsın hesabı, o yüzden çok kavga edecektik onunla. Dengesiz bir insan zaten, dalga geçer gibi söylüyor öyle, ama canımı çok sıktı (MY 1).

> Oğlumun 102'den yargılanması, 102'den yatması, sorgusuz sualsiz en yakınınız bile, "Suçlu olmasaydı yatmazdı," diyor. Böyle bir şey var. O yüzden de diyorum ya insanlara inancım kalmadı. Hemen damgayı vuruyorlar. Konu komşuma bir şey söylemiyorum. Sadece yatıyor (MY 7).

Cezaevinde bulunan yakınla görüşme

Mahpus yakınları cezaevinde bulunan mahpusla telefon, mektup yoluyla ilişki kurabilirler ve onu ayda dört kez yapılan görüşlerde görebilirler. Bu görüşlerin üçü kapalı, biri açıktır. Ayrıca bayram, anneler, babalar günleri gibi özel günlerde açık görüş yapılabilir. Kapalı görüşlerde mahpusla yakını aralarında bulunan camın arkasından telefonla görüşebilir, açık görüşlerde ise karşılıklı olarak görüş yapabilirler. Mahpus ile yakınları arasındaki sağlanan her türlü iletişim mahremiyetten uzaktır. Görüşmeler (telefon+kapalı görüş) dinlenir ve yazışmalar okunur. Böylelikle cezaevinin mahpusun üzerinde kurduğu denetim ve gözetim mahpus yakınlarına da sirayet eder, kurum yakınların mahremiyetlerine de girer.

Telefon görüşmeleri mahpus yakınlarının da denetlenmesine imkân verir. Mahpusun telefonla yakınları ile haberleşebilmek için hapsedilmesinin ardından bulunduğu cezaevi yönetimine aile bireylerinden üçünün isim ve telefon numaralarını bildirir. Bu kişilerin telefon numara ve adres bilgilerini resmî makamlardan doğrulatmaları gerekir. Söz konusu doğrulatma işlemi için mahpus yakını telefon faturası, vukuatlı nüfus kaydı örneği, nüfus cüzdanı fotokopisi, ikametgâh ilmühaberi, kontörlü cep telefonu için abonelik sözleşmesi gibi farklı kurumlardan alınacak belgeleri temin etmek zorundadır. Bu işlemler ne kadar çabuk gerçekleşirse mahpus ile haberleşmek o kadar çabuk başlayabilir. Böylelikle mahpus yakını da gözetlenme ve denetlenme süreçlerine dahil olur.

Ayrıca mahpusun telefonla yakınını arayacak olması yakınında bir gerginlik yaratır. Son derece kısıtlı arama imkânlarına sahip olan mahpus aradığı zaman evde olmak, telefonun meşgul olmaması gibi kaygılara konuşmaların dinleniyor olmasından kaynaklanan kaygılar da eklenir. Mahpusların koğuşları sıklıkla değişir. Koğuş değişimi, telefon saatlerinin de değişimini beraberinde getirir. Bu değişikliklerden bazen mahpus yakınının geç haberi olabilir. Bu durumda telefon aramasını kaçırmak istemeyen yakınların bazıları bütün gündelik işlerini mahpusun arayabileceği saatlere göre ayarlarlar. Böylelikle cezaevinde bulunan mahpusun eylemlerini, hareketleri belirleyen kurum dışarıda bulunan yakınlarının hayatları üzerinde de belirleyici olur.

> Perşembe günleri aramaları var onların mesela, haftada bir gün perşembe günleri telefon hakkı var. Zaten parası varsa arayabiliyor, parası yoksa arayamıyor. Her aradığında evde olmaya çalışıyorum (MY 1).

> Biz ayrı bir telefona taktırdık. Ayrı bir hat alıp, çünkü ne bileyim meşgul olursun, şarjın biter. O riski almak istemedik. Hep şarjlı duruyor o telefon (MY 6).

> O beni haftadan haftaya aramaya başladı. Haftadan haftaya aradığında işte, farklı bir telefon kullanıyorsunuz, işte o numaradan o arıyor, o telefonu sadece o gün açıyo-

> rum. 0 gün o arayana kadar o telefon elinizden düşmüyor, sonra aradıktan sonra kapatıyorsunuz, bir daha hiç öbür haftaya kadar açmıyorsun (MY 3).

Hapsedilme, özgürlüğünden mahrum bırakmanın yanında hapsedilen kişiye "mahpus" statüsü verir. Cezaevinde mahpuslar sosyal hayatın dışında yapay bir hayat yaşarlar. Bu hayat onları kişiliksizleştirerek sosyal ilişkilerini zayıflatır veya yok eder (Rostaing, 1996). Mahpus, yakınları vasıtasıyla gerçek hayatla ilişki kurar. Ziyaretler mahpuslara sadece mahpus olmadıklarını, mahpus olmadan önce ebeveyn, evlat, kardeş eş olduklarını, dışarıda bir hayatları, onları bekleyen yakınları olduğunu hatırlatır. Cezaevi içinde gündelik hayat derin bir sıkıntı ile tanımlanabilir (Chantraine, 2003). Mahpusun kendi hayatı üzerinde hiçbir kontrolü yoktur, kendi zamanını yönetemez (Rostaing, 1996). Mahpuslar için ziyaretler cezaevinin sıkıntı, kurallar ve boşluk ile özdeşleşen günlük yaşantısını renklendirir, onları hayata bağlar.

Bir yandan yakınını görmenin heyecanı, diğer yandan her yönüyle maddi, manevi fedakârlık ve emek isteyen bu süreç mahpuslar kadar mahpus yakınlarını da heyecanlandırır. Cezaevinde bir mahpusu ziyaret eden yakınları mahpuslar kadar katı kurallara uymak ve yasaklara saygı göstermek zorundadırlar. Görüşler, mahpus yakınlarının cezaevi gerçeğiyle karşılaştığı ve yakınları gibi cezaevini yaşadıkları zamanlardır. Ricordeau'ya göre görüşler ziyaretçilerin cezaevini, yani *içeriyi* deneyimledikleri, mahpusların ise *dışarıya* en yakın oldukları yerdir (Ricordeau, 2012: 105).

Bu bölümde görüş günlerini, görüş öncesi, görüş zamanı ve görüş sonrası olarak üçe ayırarak inceleyeceğiz. Görüşe gitmek öncelikle programlı olmayı ve cezaevi yönetimi tarafından verilen gün ve saatte orada olmayı gerektirir, bu yüzden yakınlar hazırlıklarına ya bir gün önce ya da görüş günü çok erken saatlerde başlarlar. Görüşmeciler cezaevinde bulunan yakınlarını ziyaret etmek, belirtilen saatte cezaevi önünde olmak için her hafta yaptıkları hazırlığı aşağıdaki gibi dile getirdiler:

> Sabah 09.30'a kadar benim kaydımı yaptırmam lazım oraya, ben buradan bazen 7.30 gibi çıkıyorum (MY 3).

> Kapalı görüşler bizim 13.30'du. Tabii sabah erken, 8.00 gibi kalkıyorduk. Annem yolda yemek için bir şeyler hazırlıyordu çünkü biliyorsun kuş uçmaz kervan geçmez bir yerde. Acıksan duracak yer yok. 10.00 gibi falan çıkıyorduk ve saat 12.30, 13.00'e doğru orada oluyorduk (MY 6).

> Uzak olduğu için ben her zaman gidemiyorum, bir de çocuğum küçüktü, benim zaten hamileliğime denk geldi ilk senesi (MY 2).

Yaşanan tüm sıkıntılara ve zorluklara rağmen bir görüşmecimizin ifade ettiği gibi görüş öncesi hâkim olan duygu genellikle heyecan ve umuttur.

> Giderken çok umutlu gidiyoruz. Orada her ne kadar yorucu olsa da, o aramalar, bekleme filan, inan bir heyecan var içimizde, hani göreyim yüzünü de bir şeyler anlatayım diye (MY 2).

Cezaevinde bulunan bir yakınını ziyaret etmek için mahpus yakınları en az yarım gün harcarlar. Bu süre eğer mahpus şehir dışına inşa edilen yeni cezaevlerinden birinde kalıyorsa veya ailesiyle aynı şehirde hapsedilmemişse bir ya da iki gün sürebilir. Bu ziyaretleri yapabilmek için mahpus yakını işten veya okuldan izin almak, uzun yolculuklara katlanmak, uzun kuyruklarda beklemek zorundadır.

> Kapalıda sabahın köründe gidiyorsunuz. İnanın Beylikdüzü tarafından, Tekirdağ'dan gelenler var. Gariplerim gece yola çıkıyorlar, cezaevinin önünde sabahlıyorlar. Onları gördükten sonra dedim ben iyiymişim. Şükrettim. Normalde bir saat diyorlar. Ben hiç bir saat görüşmedim, en fazla otuz beş dakika görüştüm. Hemen kapıları kapatıyorlar ve hınca hınç. Kapalı çok dolu (MY 7).

> Sincan çok ağır, ondan sonra şartları çok ağır, yani bildiğin bir çelik kasa. İçi labirent çelik bir kasa düşünün, öyle bir yer, istesen de giremiyorsun. Çok zor olarak içeri giriş, çok zor olarak içerden çıkış. Tek tek çoraplarının, ayakkabılarının içi dair aranıyor, çelik kasa kapıları var, o kapılardan geçip gidiyorsunuz (MY 3).

Mahpus yakınlarının pek çoğu ayda dört defa mahpusu ziyaret edecek maddi, manevi imkânlara sahip değillerdir. Özellikle şehir dışında hapsedilen mahpusları ancak açık görüş günlerinde ziyaret etmeyi, diğer günlerde ise görüşler için harcayacakları parayı mahpusun hesabına yatırmayı tercih ederler. Açık görüşler bu nedenlerle daha kalabalık olur. Kalabalık, pislik, gürültü mahpus yakınlarının açık görüşler için dile getirdikleri en önemli sıkıntılardır. Bu gürültülü ortamda anlaşmak, birbirini duymak, başkalarını yanında konuşmak mahpus ile yakınlarının görüşten istifade etmelerini zorlaştırır.

> Şimdi ben şu an Sarıyer, Derbent'te oturuyorum İstinye'de. Maltepe'ye üç vesait yapıyorum. Üç vesait gidiş, üç vesait dönüş. Fakat yol parası, bir gidiş yirmi beş-otuz lira tutuyor. Ben oğlana gitmiyorum o parayı bulduğumda, ATM'den ona yatırıyorum harçlık olarak (MY 7).

> Biz salona giriyoruz, salonlar bir kere temizlenmiyor, temiz değil. Mesela bizden önce sabah görüş var, oraya kola dökülmüş, çocuk parkları var, maksat çocuklar oynasın büyükler daha iyi görüşsün diye. Kare şekilde masalar dizilmiş, mahkûmlar iç tarafta, görüşe gelenler dış tarafta oturuyor. Plastik sandalyelerde, dediğim gibi sabah gelenler oraya kola, meyve suyu ne dökmüşse ne yemişse olduğu gibi kalmış oluyor, temizlenmiyor. Bir de aşırı bir gürültü var görüş esnasında, öyle bir yankı yapıyor ki. Ben en son gittiğimde inan var ya hiçbir şey duymadım desem yeridir. Ne abimin sesini adamakıllı duyabildim, ne konuştuğumuz şeyleri anlayabildim (MY 2).

Cezaevinden cezaevine değişmesine rağmen pek çok cezaevinde açık görüşler dar koridorlarda yaptırılır. Görüşmecilerimiz özellikle 15 Temmuz darbe girişimi sonrası yaşanan kapasite fazlalığının kendilerine de yansıdığını ve görüş haklarını büyük ölçüde sınırlandırdığını belirttiler:

> Mahkûm sayısı o kadar çok artmış ki, abim ilk girdiğinde, Silivri Amerikan sistemi on altı kişilik koğuşlardaydı, şu anda kırk dört kişi dedi aynı koğuşta kalıyoruz. On altı kişi bile çoktu, zaten normali sekiz kişiymiş, kırk dört kişi varmış şu anda, o kadar çok kişi yığılmış ki içeriye, mahkûm sayısı çok artmış. Yani bu curcunada biz hiçbir şey anlamıyoruz, görüşe gidiyoruz, o istekle heyecanla oraya gidiyoruz ama, hiçbir şey anlamadan çıkıyoruz, birbirimizle doğru dürüst konuşamadan. Mahkûm geldi oturacak yer yok. Mahkûmun da oturacak yeri yok, ona ziyarete gelenlerin de yeri yok... O kadar kalabalık yani (MY 2).

> Açık görüşü hem seviyordum hem sevmiyordum çünkü çok kalabalık oluyordu. Herkes her zaman gidemiyor, o yüzden de madem gidiyorum, bari açığa gideyim diyor. Aşırı kalabalık oluyor, o kadar büyük bir kitle ki resmen o kitle trafik yapıyor. Dönüşlerde falan yani, akşam resmen 19.00'u buluyordu (MY 6).

> Açık görüşlerde yer yetmiyor. Açık görüşlerde salonlar var, salonlar yetmiyor. Niye? Bir mahkûma beş-altı kişi geliyor en aşağı. Sınır on kişi. On kişi geldiğini düşünün. En fazla altı kişinin oturacağı masalar var (MY 7).

Cezaevi yönetimleri tarafından görüş günlerinin sürekli değiştirilmesi görüşlere gelmek için izin almak, program yapmak zorunda olan mahpus yakınlarının sıkıntılarından bir diğeridir. Görüş günlerinin sürekli değişmesi dışarıdaki mahpus yakınlarının gündelik hayatlarının, iş hayatlarının her an değiştirmesine neden olur. Böylelikle içerideki mahpusun hayatının her dakikasını denetleyen kurum dışarıdaki yakının da hayatını denetler.

> Bir de koğuş sürekli değişiyor, bir süre kaldıktan sonra onları hep dağıtıyorlar. Hiçbiri hiçbiriyle aynı koğuşa denk gelmeyecek gibi dağıtıyorlar. Koğuşlar devamlı değişiyor. Normalde abimin günü pazartesi günüydü, daha önce çarşambaydı, sonra pazartesiye alındı. Pazartesiden de şimdi aniden bayram sonrası değiştirdiler, cuma gününe aldılar. Saatini de değiştirdiler (MY 2).

Cezaevi genel olarak ortak kamusal alandan tecrit edilmiş kapalı bir kaba benzer. Yüksek duvarları içerisi ile dışarısı, özgür dünya ile cezaevi arasındaki ayrılığı somutlaştırır (Lhuilier, 2001). Cezaevine gelen ziyaretçiler yukarıda belirtildiği gibi mekândan kaynaklı korku ve kaygı duyarlar (Ricordeau, 2012: 105). Mahpus yakınları ziyaretler sırasında mahpusların gündelik olarak maruz kaldıkları aşağılayıcı uygulamalara tanık olurlar. Kurumsal kısıtlamalara, denetim ve gözetim kurallarına tabi olarak bir yakınlarını ziyaret etmek üzere cezaevine giren mahpus yakınları kurumun güvenlik endişeleri yüzünden özgürlük-

lerinin, özerkliklerinin, mahremiyetlerinin ve onurlarının tehlikeye düştüğünü görürler (Comfort, 2016; Lehalle, 2019).

Cezaevi kapısından içeri giren mahpus yakını başka bir dünyaya girer. Kurallarını, işleyişini bilmediği ve baş aktörlerinden biri olmadığı bu yeni dünyada kendisine talebi dışında verilmiş bir rolü oynamak zorunda kalır. Görüş alanı pek çok açıdan oldukça hassas bir alandır. Sınır yeri olarak ama aynı zamanda mahpusların gündelik olarak deneyimledikleri güvenlik ve disipline ait kısıtlamaların yakınlarını da etkilediği yer olarak hassastır. Hapsedilmiş kişinin mahremiyet yokluğu burada personelin gözetiminde yakınlarına da sirayet eder (Lhuilier, 2001: 54). Mahpus yakını dayatılan aramalar karşısında "kendi güçsüzlüğünü" (28) deneyimler. Güvenlik sebebiyle de olsa yapılan bu aramalar mahpus yakınını tanımadığı kişiler karşısında –infaz koruma memurları– fiziksel olarak teşhir eder (Goffman, 1968: 36). Bu arama sırasında arayan kişi bireyin özel alanına girer ve onun benliğinin alanlarını ihlal eder (40). Birey dışarıda bedeninin ve bazı kişisel eşyalarının yabancı ve kirleten şeylerle temas etmesini engelleyebilir. Ama total kurumlarda benliğin bu alanları ihlal edilir, bireyin kendi varlığıyla kendi çevresi arasına koyduğu sınır ihlal edilir ve benliğin somut hallerinin kutsallığı bozulur (35). Mahpus yakınının görüş alanına girebilmesi için göz taramaları, duyarlı kapıdan geçmeler ve infaz koruma memurlarının yaptığı aramaların sırasıyla tamamlanması gerekir. Benliğin alanlarını ihlal eden bu süreçler bir görüşmecimiz tarafından aşağıdaki şekilde anlatılmıştır:

> İsim okunmadan önce cebindeki bozuk paradır, kemerdir, tokadır, hiçbir şey bırakmıyorsun. Orada dolaplar var, oradan kilit alıyorsun bir tane. 5 TL verip, asma kilit alıyorsun, ondan sonra eşyalarını dolabın içine bırakıyorsun, asma kilidini takıyorsun, sadece anahtar elinde kalıyor. Hani başka hiçbir şey yok, Affedersin, bayanlarda hani, sutyenleri bile telli olmayacak. Çok inceliyorlar, aşırı bir şekilde. Göz taramalarından filan da geçiyorsun mesela, ilk girişte. İsmin okunduktan sonra, kimliğe bakıyor, şahsa bakıyor aynı kişi mi diye, orda hemen göz taraması veriyorsun, göz taramasından sonra normal kapıdan geçiyorsun. Cihazlardan geçtikten sonra, orada odalar var. Bayan erkek ayrı, erkek odasına giriyorsun. Çorabını ayakkabını falan çıkartıyorsun, onlara bakıyorlar, el ile bir üst taraması yapıyorlar direk. Ondan sonra bekleme salonuna geçiyorsun içerdeki, bekleme salonunda sayı tamam olunca, ikinci cihazlardan geçmeye başlıyorsun. Yine göz taramasından geçiyorsun, İkincisinde tekrar ayakkabına kadar çıkartıyorsun. Sonra, turnikeden geçiyorsun. Oradan sonra yine göz taraması var, sonra ayakkabını alıyorsun, giyiyorsun (MY 2).

Sosyal sınıfları, statüleri, meslekleri, yaşları, cinsiyetleri ne olursa olsun cezaevinde bulunan yakınlarını ziyarete giden kişiler "mahpus yakını" statüsünü kazanırlar. Comfort bu statüyü "yarı mahpus" statüsü olarak tanımlar (Comfort, 2007). Goffman ise mahpus yakınlarının "neredeyse mahpus" olduklarını iddia eder (Goffman, 2015). Görüş sırasında mahpus yakınları mahpusluğa yaklaşırlar ve "*içeri*nin teamüllerinin *dışarı*daki kişilere uygulandığına" (Ricorde-

au, 2012: 97) tanıklık ederler. Bir ziyaretçi, aramalar, özellikle de gerekli görüldüğünde yapılan vücut boşluklu aramalar sırasında mahremiyetinin ihlal edilmesine maruz kalarak kendisini aşağılanmış hissedebilir. Görüşme yaptığımız mahpus yakınlarından özellikle kadınlar aramalar sırasında çok sıkıntı yaşadıklarını, kendilerine de mahpus ya da suçlu gibi davranılmasından çok rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir.

Görüş alanında içerisi dışarısı ile iletişim kurar ve bu alan cezaevi içerisine sokulması yasak nesnelerin değişimi için oldukça elverişlidir (Lhuilier, 2001: 52). Cezaevi yönetimleri yakınları kurumun güvenliği için potansiyel riskler olarak görür ve onları öyle yönetir. Bu kişiler sadece mahpusla olan ilişkilerinden ötürü şüpheli (özellikle cezaevine yasak mal ve maddeleri sokmak konusunda) kabul edilirler. Bu şüphe sadece onların özerkliklerine, haysiyetlerine ve mahremiyetlerine engelleri meşrulaştırmaz, bazen personelin aşağılayıcı tutumunu da kolaylaştırır. Mahpus yakınlarının haysiyetlerine duyarlı ve saygı ile muamele görme hakları çiğnenir (Hannem, 2019). Pek çok araştırma personel ile yakınlar arasındaki ilişkilerin olumsuzluğundan bahseder (Lehalle, 2019). Bizim araştırmamıza katılan bazı mahpus yakınları da suçlu gibi muamele gördüklerini ve haysiyetlerinin incindiğini belirtmişlerdir:

> Hani bir suç işlenmiş olabilir ama o bir hak, görüşe gidiyorsun hakkını kullanmaya, insanları orada perişan ediyorlar. Ama insanlara bu şekilde eziyet etmesinler, insanlar sevdiğini, ailesini görmeye uğraşıyor. Çektikleri eziyeti bir görseniz. Hadi aramayı filan boş ver, hadi oradan geçmek zorundasın sıkıntı değil. Ama böyle... İnsanları şey gibi böyle... Affedersin hayvan gibi bir yere topluyorlar, sonra oradan birden salıyorlar. Toplayıp toplayıp bırakıyorlar (MY 2).
>
> Yani, çok çok zor, şartlar çok zor. Yani siz oraya gidiyorsunuz, sanki siz de bir hükümlüymüşsünüz gibi davranılıyor (MY 3).
>
> Çıkarken işkence, girerken işkence. Mahpusun amcası gitti, ikinciye gidemedi. İçeriye girmenin işkencesini gördü çünkü. Çok kötü çok çok (MY 5).
>
> Görüş sırasında benim annemin ayağı kırıldı. Tam orada kırıldı. O kalabalıkta, kapıyı da açmadıkları için. Neyse işte X-Ray var, asıl arandığın yer de orası. Kadının ayağı belli ki kötü çünkü görüyorsun şişmiş. Koltuk değneği falan zaten yok... Ben dedim ki, "Ben geçeyim içeri, ararsınız beni istediğiniz gibi. Bir tekerlekli sandalye bir şey bulup getireyim." Var zaten içeride biliyorum, veriyorlar da. "Hayır," dedi, "mümkünatı yok." Nasıl geçecek peki? "Emekleyerek geçsin," dedi bana... (MY6)

Aramalar sırasında ve cezaevinde geçirdiği süre zarfında mahpus yakını sürekli olarak mahpusun yaptığı eylemle yüzleşir. O eylem yüzünden kendisi de cezaevinde bulunmaktadır ve o eylem yüzünden yukarıda bahsedilen muameleye tabi olmak zorundadır. Cezaevi, mahpusu kendisine tabi kılar. Mahpusun bütün eylemleri, hareketlerini en ince ayrıntısına kadar denetler. Bu denetle-

me ve hâkim olma durumu cezaevine gelen mahpus yakınlarına da yansır. Cezaevine giriş gibi çıkış da kurallara, gözetim ve denetime tabidir. Mahpus yakını da cezaevinde geçirdiği her dakikada bedeni ve duygularıyla kurumun denetimi altındadır.

> Çıkmayı anlatayım mesela sana, önce zil çalıyor. İşte önce mahkûmların süresi doldu deniyor. İlk önce onları içeri alıyorlar, seni çıkartmıyorlar, bekliyorsun orada. Mahkûmlar girdikten sonra, yavaş yavaş kapıya yöneliyorsun, kapıda biraz bekledikten sonra, çıkmaya başlıyorsun. İlk olan aramalar, yine göz taramaları, diğer aramalar filan. Girerken üç göz taramasıydı, çıkarken bir kere bu sefer. Ondan sonra bahçede bekliyorsun. Bahçede bekledikten sonra, bir görevli alıyor eline kimlikleri, kimlikleri vere vere çıkartıyor herkesi. İsmi okunan alıyor kimliğini gidiyor (MY 1).

> İçeri girdiğinizde, onu gördüğünüzde ağlamayacaksınız, yoksa göz muayenesinde sulanmış gözle alet sizi tanımıyor, dışarı çıkamıyorsunuz. Yani siz duygusal olarak zaten, bir baskı yaşıyorsunuz içinizde. Ve sonra dönüşte alet sizi tanımıyor, aradan bir sürü vakit geçmek zorunda, o göz normale dönmek zorunda. O alet gözleri tanıyacak ve sen sonra çıkabileceksin dışarı. Yani, çok çok zor, şartlar çok zor. Yani siz oraya gidiyorsunuz, sanki siz de bir hükümlüymüşsünüz gibi davranılıyor (MY 3).

Görüşler sırasında geçirilen kısa sürede mahpuslar ve yakınları birbirlerini üzecek olayları paylaşmazlar. Mahpuslar cezaevi içinde yaşanan gerilimleri, hapsedilmekten kaynaklanan sıkıntılarını, sağlık sorunlarını yakınlarına hissettirerek onlara daha fazla sıkıntı yaşatmak istemezler. Mahpuslar görüşlere özel olarak hazırlanırlar. Yakınlarının karşısına üzgün, yıkık çıkmak istemezler. Yakınlarda dışarıda olan mahpusu üzecek, dengesini bozacak olayları ona anlatmaktan imtina ederler. "Söylenmeyen gerçekler bazen mahpusa kendini dışlanmış hissettirse de" (Dehart vd. 2018: 199), mahpusa hayatın kendisi dışında akıp gittiğini düşündürse de mahpus yakınları üzücü, sıkıcı konulara girmemeyi tercih ederler.

> O benden saklıyor diye düşünüyorum. Ben de mesela şeyi sakladım, rahatsızlandım, tansiyonum düştü, bayıldım. Onları sakladım. Yani o da benden mesela hücrede kaldığını saklamıştı. İşte o an söylenmiyor da sonra, iş işten geçtikten sonra (MY 7).

> Tabii ki, tabii ki! Hiçbir şey anlatmıyorduk. Hiçbir şey. Nasılsın, çok iyiyiz. Bu şekilde... Ya da teyzem o sırada evliliğinde bir sorun yaşıyordu, hiç söylemedik onu. Haberi bile yoktu. Onun dışında borç harç oluyordu, vergi borcu çıkıyordu; hiç söylemedik! Hiçbirini söylemedik. Haberi yoktu on dokuz ay hiçbir şeyden. Her şey mükemmel gibi, her şey harika gibi (MY 6).

> Ben hasta olsam burada, ölümcül hasta olsam yavrum, ben ona demiyorum. Hastayım demiyorum. Hiçbir şey söylemiyorum... Ya biz ona hiçbir şey anlatmıyoruz. O da içeride durumu bize anlatmıyor (MY 5).

Mahpus yakınları ziyaret bitiminde gündelik hayatlarına dönmek üzere cezaevini terk ederler. Her ziyaret getirdiği maddi manevi yüklerin, yaşattığı sıkıntıların ötesinde bir kalp ağrısı bırakır mahpus yakınında. Cezaevine giren hiç kimse ziyaretçi, aile, mahpus oradan aynı çıkmaz (Touraut, 2013: 91). Mahpus yakını da demir parmaklıklarla bir kez daha karşılaşmış, aramalar, göz kontrolleri, duyarlı kapılar ile cezaevinin kapsayıcılığıyla bir kez daha sarsılmış, mahremiyeti, özerkliği, özgürlüğü ihlal edilmiş, yakınının kendisini cezaevine getiren eylemiyle bir kez daha yüzleşmiştir. Bazı yakınların haftada bir, bazılarının ayda bir yaşadıkları bu sıkıntılı deneyimden sonra yakınını orada, duvarların arkasında bırakarak bir sonraki görüşe kadar kendi hayatına dönmek pek çok kişi için oldukça ağır ve sıkıntılıdır. Cezaevi çıkışı genellikle büyük bir acı olarak tarif edilir. Yakınını orada bırakıp kendi hayatına dönmek, başka bir deyişle "ötekini kaderine terk etmek" suçluluk duygularını tetikleyebilir (Ricordeau, 2012: 114). Görüşmecilerimiz görüş sonrası yaşadıkları hisleri, suçluluk duygusunu, yakınını cezaevinde bırakıp çıkmanın çaresizliğini dile getirmişlerdir:

> İnsanın yanında bir eksiklik oluyor tabii. Kimse istemez abisini içerde bırakıp çıkmak. Ya da zaten abinin kardeşinin içerde olması çok büyük bir yara (MY 4).

> Ay çok kötü hissediyorum yavrum. Ağlaya ağlaya geliyorum... Gelirken nasıl geliyorsun biliyor musun, yorgun bitkin yürüyemiyorsun yani (MY 5).

> Yani bir yarınız orda kalıyor, bir yarınız dönüyor (MY 3).

> Valla şu an bile tüylerim diken diken. Girerken zaten onun özlemiyle giriyorsunuz, o vakit geçmiyor. Otuz beş dakika sonunda... Evlat... Başka bir şey demeyeceğim yani, evlat... Onu bıraktığım an benim oğlan kızıyor bana, "Anne ağlama, etme," diyor bana. Ondan sonra ben birkaç defa fena oldum, tansiyonum yükseldi mesela, ona hiçbir şey söylemedim. Baygınlık geçirdim yani, kolay değil (MY 7).

Cezaevleri sağlıklı, genç erkekler düşünülerek inşa edilmiş ve düzenlenmişlerdir. Bu yapı içerisinde mahpusu ziyaret etmek isteyen yakınların da sağlıklı olması gerekir. Engelli, hamile yakınların görüşlere gitmeleri, yaşlı yakınların açık görüşlerdeki kargaşa ve yoğunluğa dayanmaları oldukça zordur. Tekerlekli iskemle, yürüteç veya koltuk değneği gibi araçlar görüş sırasında mahpus yakınını sıkıntıya sokabilir. Bir görüşmecimizin belirttiği gibi geçici bir rahatsızlık bile mahpus yakınının bir süre ziyarete gidememesine neden olabilir.

> Göz kontrolü yapıyorsun. Şey düşündüm bir ara, "Ya," dedim, onu da sordum, "farz edin ki benim gözüm rahatsızlandı. Ne yapacağım o zaman?" "Gelemezsin," dediler (MY 7).

Türkiye'de bir yakının hapsedilmesinin ardından yukarıda belirtilen sıkıntıları yaşayan mahpus yakınlarının haklarını içeren bir mevzuat bulunmamaktadır.

Araştırmamız sırasında daha önce de ifade ettiğimiz gibi ceza infaz sistemi tarafından unutulan, görünmez kılınan yakınların haklarını düzenleyen bir belgeye rastlayamadık. Belçika İnsan Hakları Birliği'nin 2019 yılında hazırladığı *Mahpus Ailelerinin Hakları Üzerine Rapor*'da belirtildiği gibi mahpus aileleri ve yakınlarının da hakları vardır veya mahpusa tanınan haklardan onlar da faydalanabilirler. Adı geçen raporda bu haklar, hapsedilmiş kişi ile ilgili haber alma hakkı (hapsedilme yeri, süresi ve nedeni, sağlık durumu ve varsa intihar veya ölüm hakkında bilgilendirilme), haberleşme ve ziyaret hakkı (mahpus ile telefonla görüşme, mektuplaşma ve onu ziyaret edebilme), mahpusu maddi olarak destekleme (para yatırma, hediye gönderme) hakkı olarak belirtilmiştir. Yaptığımız görüşme sonuçlarından yola çıkarak mahpus yakınlarının, ailelerinin, hapsedilen yakınlarını cezaevinde desteklerken, haber alma, haberleşme ve ziyaret haklarını kullanırken çeşitli hak ihlaller yaşadıklarını ve zaman zaman aslında "mahpus olmayan" yakınların beden bütünlüklerinin de ihlal edildiğini göstermektedir. Bu ihlalleri yaşayan adli mahpus yakınları çoğunlukla haklarının neler olduğunu ve hakları ihlal edildiğinde nereye, nasıl başvuracakları veya ihtiyaçları olduğunda kendilerini destekleyebilecek sivil toplum örgütlerine nasıl ulaşacakları hakkında bilgi sahibi değillerdir.

Mahpus yakınlarının hapsedilmiş kişiyi destekleme süreci sadece hapsedilme süresiyle sınırlı değildir. Cezaevinden yeni çıkan birey kendisine bir hayat kurabilmek, iş ve mesken edinebilmek, cezaevi sürecinde kırılganlaşan veya kaybolan sosyal ilişkilerini onarabilmek için yine ailesinin ve yakınlarının desteğine ihtiyaç duyar. Visher ve arkadaşları 2010 yılında bazı ABD cezaevlerinden tahliye edilenler ile yaptıkları araştırmada, ABD'de var olan destek mekanizmalarına ve programlarına rağmen eski mahpusların %80'inin cezaevinden çıktıktan yedi ay sonra halen aileleri ile yaşadıklarını ve %92'sinin ailelerinden maddi yardım aldıklarını belirtmişlerdir (Visher vd. 2010). Türkiye'de yeni "eski mahpusların" topluma yeniden katılımını kolaylaştıracak, maddi manevi ihtiyaçlarını, istihdam ve mesken sorunlarını hafifletebilecek sivil toplum örgütleri yok denecek kadar azdır. Sözü geçen ihtiyaçları gidermeye yönelik devlet tarafından düzenlenen destek programları da mevcut değildir. Dolayısıyla aile hapsedilme sürecinde olduğu gibi hapsedilme sonrasında da mahpusun yegâne desteğidir. Çoğunlukla ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeleri kısıtlı olan ve yakınları cezaevindeyken yorulan, maddi manevi sıkıntılar yaşayan mahpus yakınları eski mahpusun topluma yeniden katılım sürecinde de çeşitli sorumlulukları tek başlarına yüklenmek zorunda kalırlar.

Sonuç

Özgürlüğünden yoksun bırakma cezasına başvurulmasının artması sadece mahpus sayısını değil, mahpuslarla birlikte hapsedilmenin yıkıcı etkileriyle karşıla-

şan mahpus yakınlarının da sayısının artmasına neden olur. Hapsedilme mahpuslar kadar yakınlarının da psikolojik ve fiziksel sağlıklarını, sosyal hayatlarını, eğitim, özel ve meslekî hayatlarını etkiler. Bir kişinin hapsedilmesi sonucu yakınları maddi, manevi ve sosyal sorunlar ile baş etmek ve ağır sorumluluklar yüklenmek zorunda kalırlar. Bu sorunların ve sorumlulukların yanında mahpus yakınları kaygı, korku, huzursuzluk ve belirsizlikle tanımlanabilecek yeni bir yaşam biçimine geçiş yaparlar.

Cezaevinin mahpuslar üzerinde uyguladığı denetim ve gözetim yakınlarının hayatlarına da sirayet eder, cezaevi mahpusların hayatlarını düzenlediği gibi dışarıdaki yakınlarının gündelik hayatlarını da düzenler. Yakınlarının hapsedilmesini izleyen süreçte "mahpus yakını" statüsünü aldıkları andan itibaren cezaevi onların da bedenlerine, seslerine, yazılarına nüfuz eder, onları da değersizleştirir, itibar kaybetmelerine yol açar. Farklı sosyal sınıflardan, farklı mesleklerden, farklı yaş gruplarından olan mahpus yakınları tüm farklılıklarına rağmen bir çeşit "kader ortaklığı" yaparlar ve bu süreçte aynı yıkıcı etkilere maruz kalırlar, çoğunlukla arkadaşları, sosyal çevreleri tarafından etiketlenir, dışlanır ve yalnız bırakılırlar.

Bu sürece maruz kalan aileler genellikle birbirlerine kenetlenerek cezaevinde bulunan yakınlarının orada yaşamını idame ettirebilmesi için gereken maddi, manevi desteği sunmak için ellerinden geleni yaparlar. Mahpus olan yakınlarına cezaevindeyken destek veren aileler, onların bu süreci daha kolay geçirmelerini ve cezaevi sonrası hayatları ile ilgili hayal kurabilmelerini sağlarlar. Aileler mahpusun hayatını kolaylaştırmak için zaman, emek ve para harcarlar, *içerisi* ile *dışarısı* arasında bölünmüş hayatlar sürerler.

Yakınları cezaevindeyken herhangi bir destek görmeyen aileler mahpusun salıverilmesinden sonra gelen topluma yeniden katılım sürecinde de destekten yoksundurlar. Aile desteği aynı zamanda cezaevinden çıkan bireyin topluma yeniden katılımını da kolaylaştırır. Bu nedenle aile ve sosyal bağların cezaevinde de korunması hem mahpus hem de yeniden katılacağı toplum için önemlidir. Mahpusluk süresince sosyal bağlarını koruyabilen mahpusların yeniden suç işleme oranlarının düştüğünü kanıtlayan pek çok çalışma mevcuttur (Bales ve Mears, 2008).

Yakınlarının hapsedilmesini sonucunda kırılganlaşmış ailelerin de desteğe ihtiyacı vardır. Ancak Türkiye'de cezaevindeki yakınlarına destek olmaya çalışan mahpus aileleri bu süreçte yalnızdırlar. Kendilerine destek olacak, tam anlayamadıkları resmî işlemler hakkında onları bilgilendirecek sivil toplum kuruluşları yok denecek azdır. Cezaevi deneyimini paylaşabilecekleri diğer mahpus aileleri ile buluşabilecekleri destek grupları ya da devlet veya belediyeler tarafından geliştirilmiş, onları güçlendirmeye yönelik programlar yoktur. Bu ailelere yönelik olarak hazırlanmış sistemli maddi destek programları da mevcut değildir.

Okumuş olduğunuz araştırma "mahpus yakınları" üzerine yapılmış ilk araş-

tırınadır ve pek çok alanda sınırlılıkları vardır. Mahpus yakınları homojen bir grup olmadıkları için kadın mahpus yakını erkek mahpus yakınından, içeride kardeşi olan mahpus yakını mahpus annesinden, mahpus eşinden veya mahpus çocuğundan farklı deneyimler ve maddi, manevi, ilişkisel ve psikolojik sorunlar yaşar. Mahpusun cezaevinde kalma süresi ve kendisini cezaevine getiren fiilin niteliği de mahpus yakınlarının deneyimlerini şekillendirebilir. Engelli, yaşlı, yabancı veya cinsel yönelimi farklı mahpus yakınları ceza infaz sitemi içerisinde farklı sıkıntılar ve ihlallerle karşılaşırlar. Konu ile ilgili çok-disiplinli yaklaşımlar, akademik araştırmalar ve farklı kurumların (sivil toplum örgütleri, devletin ilgili kurumları ve üniversiteler) birlikte geliştireceği destek programları mahpus yakınlarının deneyim ve sıkıntılarını gözler önüne sermeye ve "mahpus yakını" kimliğini edindikleri andan itibaren yaşadıkları etiketlenme ve dışlanmayı anlamaya yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

Arditi, J. A., Lambert-Shute, J. ve Joest, K. (2003) "Saturday Morning at the Jail: Implications of Incarceration for Families and Children", *Family Relations*, 52(3): 195-204.

Bales, W. D. ve Mears, D. (2008) "Inmate Social Ties and the Transition to Society: Does Visitation Reduce Recidivism?", *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 45(3): 287-332

Bülow, W. (2014) "The Harms Beyond Imprisonment: Do We have Special Moral Obligations Toward the Families and Children of Prisoners", *Ethical Theory and Moral Practice*, 17(4): 775-789.

Chantraine, G. (2003) "Prison, désaffiliation, stigmate", *Déviance et Société*, 27(4): 363-387.

Chauvenet, A. (2006) "Privation de liberté et violence: Le despotisme ordinaire en prison", *Déviance et Société*, 30(3): 373-388.

Clark, J. (1995) "The Impact of the Prison Environment on Mothers", *The Prison Journal*, 75(3): 306-329.

Comfort, M. (2007) "Punishment Beyond the Legal Offender", *Annual Review of Law and Social Sciences*, 3: 271-296.

Comfort, M., McKay T., Landwehr, J., Kennedy, E., Lindquist, C. ve Bir, A. (2016) "The Costs of Incarceration for Families of Prisoners", *International Review of the Red Cross*, 98(3): 783-798.

Dehrart, D., Shapiro, C. ve Clone, S. (2018) "'The Pill Line is longer than the Chow Line': The Impact of Incarceration on Prisoners and Their Families", *The Prison Journal*, 98(2): 188-212.

Eren, M. (2014) *Kapatılmanın Patolojisi: Osmanlı'dan Günümüze Hapishanenin Tarihi.* Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Ferreccio, V. (2019) "L'expérience de l'enfermement chez les proches de détenus: une approche de l'extension des logiques carcérales", *Criminologie*, 52(1): 37-56. https://doi.org/10.7202/1059538ar

Foucault, M. (2015) *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Gaillard, A. (2009) *La sexualité en prison*, Max Milo, Paris.

Goffman, E. (1968) *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Les Editions de Minuit, Paris.

Goffman, E. (1963) *Stigmate, les usages sociaux des handicap*, Les Editions de Minuit, Paris.

Goffman, A. (2015). *On the Run: Fugitive Life in an American City*, Picador, New York, NY.

Hannem, S. (2019) "Déconstruire la stigmatisation des familles dans le discours sur les familles affectées par l'incarcération", *Criminologie*, 52(1): 225-245. https://doi.org/10.7202/1059547ar

Laferrière, D. (2019) "L'ambivalence de l'entourage des personnes délinquantes", *Criminologie*, 52(1): 73-96. https://doi.org/10.7202/1059540ar

Lehalle, S. (2019) "Introduction: le ricochet carcéral chez les proches des personnes incarcérées", *Criminologie*, 52(1): 9-18. https://doi.org/10.7202/1059536ar

Lhuilier, D. (2001) *Le choc carcéral: survivre en prison*, Bayard Editions, Paris.

Manning, R. (2011) "Punishing the innocent: children of incarcerated and detained parents", *Criminal Justice Ethics*, 30(3): 267-287.

Merçil, İ. (2018) "İçerisi ile Dışarısı Arasında Mahpus Yakınları", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(18): 374-387.

Murray, J. (2005) "The effects of imprisonment on families and children of prisoners" Liebling, A. ve Maruna, S. (der.) *The effects of imprisonment,* Cullompton içinde, Willan, Devon, 442-492.

Ricordeau, G. (2008) *Les détenues et leurs proches*, Autrement, Paris.

Ricordeau, G. (2012) "Entre dedans et dehors: Les parloirs", *Politix*, 97(1): 101-123.

Ricordeau, G. (2019) "'Faire son temps' et 'attendre': temporalités carcérales et temps vécu dedans et dehors", *Criminologie*, 52(1): 57-72. https://doi.org/10.7202/1059539ar

Rostaing, C. (1996) "Les détenues: de la stigmatisation à la négociation d'autres identités" Paugam, S. (der.) *L'exclusion, l'état des savoirs* içinde, Editions La Découverte, Paris, 354-362.

Saunders, V. (2018) "What does your dad do for a living? Children of prisoners and their experiences of stigma", *Children and Youth Service Review,* 90: 21-27.

Touraut, C. (2013) "Au frontières des prisons. Les familles des détenus", *Culture & Conflicts*, 90: 78-94.

Touraut, C. (2012) *La famille à l'épreuve de la prison*, PUF, Paris.

Touraut, C. (2019) "L'expérience carcérale élargie: une peine sociale invisible", *Criminologie*, 52(1): 19-36. https://doi.org/10.7202/1059537ar

Visher, C. A., Yahner, J. ve La Vigne, N. (2010) *Life after Prison: Tarcking the Experiences of Male Prisoners Returning to Chicago, Cleveland and Houston*, Research Brief, Urban Institute, Justice Policy Center, Washington, D.C.

Wacquant, L. (1999) *Les prisons de la misères*, Editions Raison d'Agir, Paris.

Ligue des Droits Humains. (2019) *Rapport sur les droits des familles de détenu.e.s*, Brüksel.

Diğer

Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü Resmî Sitesi. http://www.cte.adalet.gov.tr. "2020/Ceza İnfaz Kurumları Genel Bilgi"

Statista. https://www.statista.com/statistics/957501/incarceration-rate-in-europe

Sosyal girişimciliğe antikapitalist bir bakış: Küba örneği

*İlker Cenan Bıçakçı**

Özet: Sosyal girişimcilik kavramı, sosyal refah anlayışını terk eden neoliberal devletin itibar yönetimi aygıtı olarak önem kazanmıştır. Kamuoyunda yaratılan olumlu algıya karşın özgecilik kisvesi altında yürütülen sosyal girişimler, kapitalizmin neden olduğu sorunları yalnızca yönetmeyi hedeflemektedir. Öte yandan, kapitalizme karşı ciddi bir seçenek sunan Küba, olağan koşullarda ve kriz dönemlerinde hayata geçirdiği toplumcu girişimcilik uygulamalarıyla örnek oluşturmaktadır. Toplumsal sorunların çözümüne yönelik girişimciliğin dayanağı olan özgeci duygular ise bireyci kültürün egemen olduğu kapitalizmin aksine kolektif kültürün etkili olduğu Küba ve benzeri rejimlerde yaşam bulmaktadır. Kapitalizmin ürettiği sosyoekonomik ve ekolojik sorunları çözmek için öncelikle, anti-kapitalist gizilgücü küreselleştirerek siyasi iradeyi dönüştürecek toplumcu girişimlere gereksinim vardır.

Anahtar sözcükler: Sosyal girişimcilik, sosyal refah devleti, özgecilik, Küba, toplumcu girişimcilik.

Giriş

Girişimcilik kavramı, ana akım iktisat literatüründe rekabetçilik, inovasyon, verimlilik gibi şirketlerin sürdürülebilirlik reçetelerinde sıkça yer almaktadır. Bu kavramın toplumsal alana uyarlanma ihtiyacına yanıt vermek üzere türetilen "sosyal girişimcilik" de literatüre sonradan girmiştir. Ana akım iktisatçılar, egemen sistemi ve işleyişi sorgulamaksızın genelde toplumsal olgunun neden olduğu sorunların yönetilmesine ilişkin reçeteler önermektedir. Sosyal girişimcilik de, egemen sistemin neden olduğu sorunları onarmak üzere ortaya atılan bir algı oluşturma aygıtı işlevi görmektedir. Amaç, sorunların nedenlerini ortadan kaldırmak değil, onları yönetilebilir kılmaktır. Özellikle 80'li yıllardan sonra kapitalist ülkelerde sağlık, eğitim gibi alanlar neoliberal anlayışa özgü piyasa man-

(*) İletişim Bilimleri emekli Öğretim Üyesi.

tığıyla şekillendiği için özellikle geliri düşük kesimlerde yoksulluk, işsizlik, yetersiz beslenme, eğitimde fırsat eşitsizliği gibi temel sorun alanları sosyal girişimlerin başlıkları haline gelmiştir. Diğer sosyal girişimlere konu olan evsizlik, uyuşturucu, şiddet, suça eğilim ve benzeri toplumsal olgular da bireyci kapitalizmin insanları atomize eden, yalnızlaştıran doğasıyla uyumludur.

Kolektif kültürün yeşerdiği siyasal sistemlerde ise bireyin yalnızlaşmasını önleyecek, meşru sisteme aidiyet duygusunu geliştirecek sosyo ekonomik önlemlerin alındığı görülmektedir. Küba'nın kurucu lideri Fidel Castro'nun deyişiyle "Hiçbir yurttaş, kaderine terk edilip bir kenara konulmamalıdır" (Göksu ve Serpil, 2008: 51). Son kertede, insana odaklı bir sistemde yürütülen toplumcu girişimlerin daha kapsayıcı ve işlevsel nitelikte olduğu görülmektedir. Sermaye odaklı bir sistemde ise proje ortağı olan şirket, sosyal girişimci, hükümet, sivil toplum kuruluşu ve benzeri oluşumların kurumsal ya da kişisel itibarı ön plana çıkmaktadır.

Karşılaştırmalı araştırma yöntemiyle hazırlanan bu betimsel çalışmada, sosyal girişimcilik kavramı kapitalist rejimler için kullanılırken toplumcu girişimcilik kavramı anti-kapitalist sistemi simgeleyen Küba özelinde kullanılmıştır. İki ana bölümden oluşan makalenin ilk bölümünde girişimcilik ve sosyal girişimcilik kavramları özellikle iktisat literatürüne dayanarak açıklanmış, kapitalizmde sosyal refah söylemiyle çelişen eşitsiz gelişim olgusu ele alınarak sosyal girişimciliğin kapitalizmin sürdürülebilirliğine yönelik etkisi, neoliberal küreselleşme olgusu ekseninde değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise çalışmada toplumcu girişimcilik modeli olarak tanımlanan Küba'daki sağlık, eğitim ve tarım alanlarında devrimden sonra yapılanlar kronolojik biçimde anlatılmıştır. Özellikle 1990'lı yıllarla başlayan ekonomik krizi aşmaya dönük toplumcu girişim modeli, ilgili literatürden yararlanarak örneklerle açıklanmıştır. Sağlık alanındaki toplumcu girişimler ise ayrı bir başlık altında vurgulanmıştır. Son olarak sosyal girişimcilik ile toplumcu girişimcilik kavramları, bireyci ve kolektivist siyasal sistemlerin ideolojik karşıtlıkları bağlamında özgeci tutum açısından karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

Girişimcilik ve sosyal girişimcilik

Sözlüklerde genellikle "girişimcilik" yerine "girişimci" sözcüğünün ayrıntılı olarak tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Türk Dil Kurumu, girişimci sözcüğünü "üretim için bir işe girişen, kalkışan kimse ya da ticaret, endüstri vb. alanlarda sermaye koyarak girişimde bulunan kimse, müteşebbis" olarak tanımlamıştır (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=Girişimci). *Merriam Webster Sözlük* de girişimciyi, "bir ticari işi ya da işletmeyi organize eden, yöneten ve risk alan kişi" olarak tanımlamıştır (https://www.merriam-webster.com/dictionary/entrepreneur). *Oxford Sözlük* ise girişimci sözcüğünün ta-

nımını "gelir elde etme umuduyla mali risk alarak ticari işletme ya da işletmeler kuran kişi" olarak yapmıştır. (https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/entrepreneur?q=entrepreneur). Bu arada Joseph Alois Schumpeter, (1934) ticari girişimcinin yenilikçi (inovatif) olma özelliğine vurgu yapmıştır (akt. Tan vd. 2005: 5). Rekabetçi girişimcilik açısından inovasyon kavramı kapitalist düzenin itici gücüdür. İnovatif bir ürün ya da hizmetin sosyo ekonomik düzlemde katma değer yaratması beklenir. Ekonomi literatürüne inovasyon kavramını ilk kez dahil eden Schumpeter, kuramını dinamik yapısıyla her alana uygulanabilecek teknolojik inovasyona dayandırarak kapitalizmin asla durağan kalamayacağını ileri sürmüştür. Liberal ekonomik kuramın öncülerinden Adam Smith ise inovasyonun üretim artışına olan katkısı üzerinde durmuştur. Ana akım klasik iktisat görüşlerine göre teknolojik inovasyonları tetikleyen ve bunlara ayak uydurup izleyen örgütsel ve kurumsal inovasyonlar (yeni yönetim biçimleri, yeni iş organizasyonları, yeni kurallar) üretimin artmasına katkı sağlamaktadır (akt. Lemanowicz, 2015: 63).

Oslo Kılavuzu'na göre inovasyon, yeni veya önemli ölçüde değiştirilmiş ürün (mal ya da hizmet), süreç, yeni bir pazarlama yöntemi, ya da iş uygulamalarında, işyeri organizasyonunda veya dış ilişkilerde yeni bir organizasyonel yöntemin uygulanmasıdır (https://allianceoptima.wordpress.com/tag/oslo-kilavuzu/). Öte yandan kapitalist düzenin güdümünde gerçekleşen teknolojik yeniliklerin zorunlu kıldığı iş yapış biçimleri, nicel ve nitel yönden kuruluşların istihdam politikalarını da biçimlendirmektedir. David Ricardo inovasyonu teknolojik ilerleme ile ilişkilendirir; kapitalist ekonominin gelişimine koşut olarak makineleşmeyle birlikte ortaya çıkan işsizliğe ve emeğin makineyle yer değiştirmesi olgusuna dikkat çeker (Piva ve Vivarelli, 2017: 4). 1980'lerde Schumpeter'in ekonomi kuramıyla Darwin'in evrim kuramını birleştiren Nelson ve Winter, evrimsel ekonomi kuramını geliştirmişlerdir. Kurama göre doğada yalnızca güçlü olanlar yaşayabildiğinden piyasa kapitalizminde de girişimciler rakiplerine karşı daha etkili rekabet edebilmek ve pazardaki konumlarını geliştirebilmek için inovasyon yoluyla güçlerini arttırmak zorundadır (Lemanowicz, 2015: 64). Vahşi doğadan esinlenerek ekonomik sistemi tanımlayan evrimsel ekonomi kuramı, doğal sistemin spontane işleyişini görmezden gelerek bunu "vahşi" kapitalizmin kazanç odaklı sınıf içi rekabetiyle özdeş saymıştır. Ne ki sosyoekonomik sistemler doğanın işleyişine değil, insanın akıl ve iradesine tabidir.

Liberal ekonomi literatüründe sıkça kullanılan girişimcilik ve inovasyon kavramları daha sonra sosyal girişimcilik ve sosyal inovasyon kavramlarının türetilmesiyle toplumsal alana uyarlanmıştır. Gerçekte, girişim ve inovasyon sözcüklerinin çağrıştırdığı kâr odaklı kapitalist sistem ile sosyal dokuyu oluşturan insan çoğunluğunun çıkarları arasında ideolojik bağlamda karşıtlık ilişkisi gözlemlenir. Bu bağlamda ideolojinin yansıması olan hegemonik dilin, sözcüklerin etimolojisinde belirleyici olduğu ileri sürülebilir.

Sosyal girişimciden toplumsal sorunlar için yenilikçi çözümler bulması beklenmektedir. Leadbeater'a (2001: 8) göre sosyal girişimciler, az kullanılan kaynakları (insan, bina, donanım) belirleyerek bunları toplumsal gereksinimleri karşılamak üzere işlevsel hale getirirler. Sosyal refahı artıracak yeni hizmetler önerir ya da mevcut hizmetleri daha nitelikli kılmaya çalışırlar. Sorunu çözmek ya da bir durumu iyileştirmek için yeni yaklaşımlar, uygulamalar ya da yeni ürünler geliştirmek de buna dahildir (Bouchard, 2006: 3). Disiplinlerarası yaklaşımlar hükümetlerin sosyal girişimdeki rolünün altını çizerken işletme odaklı yaklaşımlar ise aktör olarak özel sektöre vurgu yapmaktadır (Sharra ve Nyssens, 2010: 13).

Borzaga ve Bodini'ye göre 19. ve 20. yüzyılda teknolojik süreçler ve ekonomik doktrin toplumsal kalkınmayı tetiklemiştir. 21. yüzyılda ise sistemli toplumsal değişim için sosyal inovasyona odaklanılmaya başlanmıştır. Son zamanlarda sosyal inovasyona olan ilginin artması, ekonomi ve toplum hakkındaki düşünce biçiminde bir değişimin göstergesi olarak kabul edilebilir. Çünkü bu kavramın ortaya çıkışı, eski ekonomi ve toplum modellerinin başarısızlığını yansıtmaktadır (akt. Topsakal ve Yüzbaşıoğlu, 2017: 566).

Sosyal girişimcilik ve sosyal inovasyon neoliberal toplumsal vizyonun temel bir seçeneği olarak sunulmaktadır; bireyciliğe karşı dayanışmayı, ayrışmaya karşı bütünleşmeyi ve bölünmeye karşı işbirliğini yeğleyerek sonsuz bir yenilik kaynağı olma özelliğiyle toplumsal ekonominin analizleri dolayımında çevre, kültür, mikro krediler ve yoksulluk karşıtı eylemler gibi epistemolojik, etik ve stratejik yaklaşımlarla öne çıkmaktadır (Moulaert vd. 2013: 4). Gerçekte kapitalist sistem, sınıfsal ilişkileri değiştirmeksizin eski ekonomi ve toplum modellerini yenileyerek kendini yeniden üretebilmektedir. Sosyal girişimcilik, kamuoyunda sorunların çözülebildiği algısı yarattığı için kapitalizmin sağaltıcı aygıtı olarak işlev görmektedir. Doğası gereği eşitsizlikler ve çelişkiler üzerinden varlığını sürdüren kapitalist sistemin, çözmek niyetinde olmadığı kronik sorunları vardır. Örneğin insanlığı yakından ilgilendiren açlık gibi en temel sorunun bile kronikleşerek dünya kamuoyu nezdinde normalleşmesi bu durumun önemli bir göstergesidir. 2018 rakamlarına göre dünyada 821 milyondan fazla insan açlık çekmektedir (Küresel Adaletsizlik Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu, 2018). Buna karşılık "gelişmiş" ülkeler, obeziteyle mücadele ederken ya da dünyada 2,1 milyar civarında insan evlerinde temiz suya erişemezken golf sahaları için bir günde 660 bin tondan fazla su tüketmektedir (Bıçakçı, 2016: 155). Kapitalist sistemde iktidarlar, bu tür sorunların çözümüyle değil, algı aygıtları dolayımında nasıl yönetilebileceği ile ilgilenmektedir.

Fırsat eşitliği olgusu liberal demokrasilerde tartışmalı olsa da anayasal güvence altına alınmış olan bireysel özgürlüklerin en tartışmasız olanı, ekonomik alandaki özel girişim özgürlüğüdür. Bu bağlamda kapitalist ideolojinin, girişimci kavramının temel bileşeni olan bireye, çapından büyük anlamlar yüklediği

görülmektedir. Kapitalizm, kitlelere umut aşılamak için bireysel başarı öykülerine gereksinim duymaktadır. "Herkes yapabilir; herkes zengin olabilir" fikrini topluma benimsetmek için özellikle iş insanlarının yaşam öyküleri, sınıfsal gerçekliğinin bilincinde olmayan geniş kesimlere masal kıvamında kurgulanıp anlatılmaktadır. Medya dolayımında yaratılan kahramanlar üzerinden bireyci anlayış kutsanmaktadır. Sosyal girişimciye de bu doğrultuda bireysel bir önem atfedilmiştir. Sosyal girişimin başarısı, girişimcinin özgeci karakter yüceliğine, bireysel yaratıcılığına ve mücadelesine bağlanmaktadır. Bir başka deyişle sosyal girişimin işlevsel değerinden çok girişimcinin "kahramanlığı" öne çıkartılarak sosyal olgular magazinleştirilmektedir.

Sosyal girişimcilik kavramına yönelik üç farklı akademik yaklaşım Kayalar ve Arslan (2009: 58) tarafından şöyle özetlenir:

> Bir grup (Austin, Stevenson, Wei-Skiller, 2006; Boschee, 1998) sosyal girişimciliği, kâr amacı olmaksızın sosyal değer yaratmak için alternatif fonlama stratejileri veya yönetim planları arama teşebbüsü olarak kabul etmektedir. İkinci grup (Sagawa ve Segal, 2000; Waddock, 1988) sosyal girişimciliği sektörler arası iletişim ile ticari şirketlerin sosyal sorumluluk faaliyeti olarak görmektedir. Üçüncü grup (Alvord vd., 2004) ise sosyal girişimciliği sosyal sorunları azaltan ve sosyal dönüşümleri kolaylaştıran bir araç olarak görmektedir.

Bu yaklaşımlardan da anlaşıldığı gibi sosyal girişimciliğin amaçları, toplumda var olan sosyal sorunlar için yaratıcı çözümler üretmek, bu çözümleri gerçekleştirmek için uygun kaynakları oluşturmak, risk alarak bulunan çözümü hayata geçirmek ve hayata geçirilen çözümün sürekliliğini sağlayarak sosyal fayda elde etmek olarak görülmektedir (Çavuş ve Pekkan, 2017: 522).

Kapitalist sistemde, sosyal girişimciliğin salt girişimcinin bireysel katkısıyla yürüdüğü düşünülmemelidir. Sosyal girişimciler, şirketlerin, sivil toplum kuruluşlarının ve/veya hükümetlerin işbirliğine ihtiyaç duyarlar. Sosyal girişim, işbirliği içerisindeki tüm aktörlerine kamuoyu nezdinde itibar vaat etmektedir. Bu itibar, şirketlere sürdürülebilir ekonomik yaşam; hükümetlere sürdürülebilir siyasal iktidar; sosyal girişimci ve sivil toplum kuruluşlarına ise sürdürülebilir maddi, manevi olanaklar sunmaktadır. Bu bağlamda kapitalist sistemde sosyal girişim bileşenlerinin toplumsal faydayı genele yayarak sorunları çözme niyeti, iradesi ve kapasitesinin sorgulanması yerinde olacaktır. Eşitlik temelinde toplumsal bir düzen inşasının bu sistemde mümkün olup olmadığı ise temel bir tartışma konusudur.

Eşitsiz gelişim ve kapitalizmin sosyal refah söylencesi

İkinci Paylaşım Savaşı'ndan sonra kapitalizmin öncü gücü olarak tarih sahnesinde yerini alan ABD, Batılı müttefikleriyle birlikte tüm dünya ülkelerine ka-

pitalist kalkınma modelini önermiştir. Ülkeleri, gelişmiş, az gelişmiş ya da gelişmekte olan gibi ifadelerle sınıflandıran "gelişmiş" kapitalist devletler "biz başardık, siz de başarabilirsiniz!" mottosuyla diğer ulus-devletleri sisteme entegre etmiştir. Bu statik gelişmişlik sınıflandırması bile kapitalist sistemin eşitsiz gelişim sayesinde var olabileceğinin en önemli göstergelerinden biridir. Eş deyişle az gelişmiş ülkeler olmasa gelişmiş ülkelerin de olamayacağı varsayılabilir.

Sosyal refah devleti ya da sosyal devlet kavramı da ulus-devletler bünyesinde iç pazarın yeniden oluşturulup geliştirilmesi amacıyla kapitalizmin 1929 ekonomik buhranından sonra öne sürülmüştür. Ulusal içe kapanmaya dayalı Keynesçi ekonomi politikalarıyla biçimlenen ulus-devlet, gelir dağılımının ve toplam talebin oluşmasında, ulusal ölçekte piyasayı düzenleme rolü üstlenmiştir. Sosyal devlet, asgari ücret, sosyal sigorta, sendikal haklar, eğitim ve sağlık hizmetlerinin parasız olması gibi sosyal ücret olarak adlandırılan düzenlemeler ile bir yandan geliri yeniden dağıtıp talebi canlandırırken, öte yandan da işçi sınıfının sistemle bütünleşmesini sağlayan düzenlemeleri yerine getirmiştir (Acı, 2005: 73). Zastrow (2013), bir toplumdaki tüm bireylerin sosyal, ekonomik, sağlık ve boş zaman gereksinimlerini karşılayarak sosyal işlevselliği artırmanın yanında fırsat eşitliği, sosyal güvenlik gibi temel insan haklarını sağlamanın sosyal refah devletinin amaçları arasında olduğunu belirtmektedir (akt. Özmete ve Gök, 2015: 131).

Titmuss (1974) ve Esping-Andersen (1990), sosyal refah sistemlerini ülkeler temelinde sınıflandıran çalışmaların öncülüğünü yapmışlardır. Yaptıkları sınıflandırmaya göre İskandinavya, Kıta Avrupası, Anglosakson, Doğu Asya ve Latin Amerika ülkeleri gibi beş ideal-tipik refah devleti modeli öngörülmektedir. Bu çalışmalar, toplumlar ya da dönemler arasında karşılaştırma yapmaktan çok Weberyen yaklaşımla ülkelere özgü tipolojik olguları tanımlamakla yetinmiştir (akt. Aspalter, 2011: 736). Kapitalist dünyaya dahil olan bu ülkelerin refah sistemleri, siyasal kültürlerine bağlı olarak birbirlerinden görece farklı olabilmektedir. Ne ki Anglosakson modelin hegemonyası altındaki ülkelerin refah sistemleri, kapitalist ekonominin işleyişinden ya da krizlerinden muaf olamamaktadır.

Kapitalizm, döngüsel krizlerini aşmak için mevcut ekonomi politikalarını terk etme eğilimindedir. Bu bağlamda, Keynesçi sosyal refah politikalarından vazgeçilmesini öngören yeni ekonomik program, 80'li yıllarla birlikte küreselleşme sözcüğünün büyüsüyle parlatılarak kapitalist dünyaya dahil tüm ülkelerde aşamalı olarak uygulamaya konulmuştur. Kamu harcamalarının azaltılmasını ve özel sektörün geliştirilmesini hedefleyen neoliberal yaklaşımlar, sermayenin serbest dolaşımını sağlayacak teknolojik, ekonomik, siyasal ve hukuksal düzenlemeleri yapması yönünde devleti yeniden biçimlendirmiştir. Sosyal refah devletinin kamusal alandaki geleneksel rolü, şirketler düzeninde minimalize edilmiştir. ABD eski Başkanı Reagan 1981 yılındaki yemin töreninde yaptığı konuşmada sosyal devlete ilişkin tutumunu şu sözlerle belirtmiştir: "Şu an yaşadığımız krizde devlet sorunumuzu çözemez; sorun devletin kendisi" (Wu, 2005: 86).

Piyasa dostu devlet anlayışı şirketlerin politikaları doğrultusunda inşa edilirken, geniş halk kitlelerinin görece refahına yönelik sosyal devlet uygulamaları da peyderpey terk edilmiştir. Sağlık ve eğitim gibi alanlarda yapılan özelleştirmeler bu tür hizmetlerin ticarileşmesine neden olmuş; devlet, kapsayıcı kamu politikalarından vazgeçince toplumsal kesimler arasında fırsat eşitliği iyiden iyiye bozulmuştur.

Geçmişten bugüne baktığımızda önemli sosyal girişim ve inovasyon uygulamalarının büyük toplumsal ve/veya ekonomik krizler sürecinde ortaya çıktığı görülmektedir (Sharra ve Nyssens, 2010: 7). ABD modelini yansıtan neoliberal anlayışa göre sosyal girişimcilik, bir işletmenin büyümesiyle ve/veya diğer kuruluşların (şirketler, vakıflar vb.) desteğiyle gelişmektedir. Neoliberal devletin işleyişinde bu aktörler, aynı zamanda sosyal girişimcinin de kaynakları olarak görülmektedir (Leadbeater, 2001: 10).

Kapitalist model, hiyerarşik doğasına uygun olarak bölgesel, ulusal ve uluslararası düzlemde sosyoekonomik, kültürel ve bireysel eşitsizlikleri de keskinleştirmiştir. "Az gelişmiş ülke" kaynaklarını yönetmek ve denetlemek için yürütülen savaşlar; bu savaşların neden olduğu insan, doğa ve tarih katliamları; buna bağlı olarak ortaya çıkan mültecilik, yoksulluk, terör gibi sorunlar kapitalist küreselleşme sürecinde yakıcı hale gelmiştir. Kapitalizm, hiyerarşik bir dünya sistemini meşrulaştırmaktadır. Özellikle küreselleşme sürecinin simgesi haline gelmiş olan tek kutuplu dünya imgelemi, emperyalizmin bir aşaması olarak değerlendirilebilir.

Sosyal refah devletiyle anılan ulusal içe kapanma da, dışa açık neoliberal küreselleşme de kapitalist sistemin hüküm sürdüğü ülkeler açısından hiyerarşik ve adaletsiz sınıfsal güç ilişkilerini değiştirmemektedir. Eşitsiz gelişimin neden olduğu toplumsal sorunları yönetmek ve kendini sürdürülebilir kılmak için kapitalizm, işlevsel algı aygıtlarına gereksinim duymaktadır.

Sürdürülebilir kapitalizmin güvencesi: Sosyal girişimcilik

Sosyal girişimcilik, yoksulluk, savaş, göç, ayrımcılık, sosyal adaletsizlik, cehalet, sağlıksız çevre, bireysel hak ihlalleri ile barınma gibi küresel ve yerel sorun alanlarına yönelik çeşitli projeler geliştirmeyi hedeflemektedir (Özmete ve Gök, 2015: 140). Sosyal girişimcilik anlayışı, yukarıda değinilen kapitalizmden kaynaklanan sorunların çözümüne mi yoksa üstünün örtülmesine mi katkı sunmaktadır? Bu sorunların sonuçlarını iyileştirmek ya da hafifletmek gibi iyimser bir hedefe yönelen sosyal girişimler, son kertede devletin sorumluluklarının sınırlılığına dair kamuoyu algısının oluşturulmasına hizmet etmiş olmaktadır.

Kapitalist sistemden kaynaklanan eşitsiz gelişmenin bir yansıması olarak ülkelerin sorunları ve gereksinimleri de birbirinden farklılaşmaktadır. "Az gelişmiş" olarak sınıflandırılan ülke halkları için açlık, yetersiz beslenme, çocuk ölümleri

gibi yaşamsal sorunlar çözüm beklerken "gelişmiş" ya da "gelişmekte olan" diye sınıflandırılan ülkelerde evsizlik, yoksulluk, mültecilik, iklim değişikliği gibi görece daha az yakıcı sorunlar ön plana çıkmaktadır. Bunların yanı sıra ırkçılık, ev içi şiddet gibi alanlar da sosyal girişimlerin konusu olabilmektedir.

Sosyal girişimcilerin bireysel başarı öykülerine konu olan projeler, gerçekte Marksizm, feminizm, çevrecilik ve benzeri öğretilerin deneyimlerine ve uygulamalarına dayanmaktadır. Bu bağlamda sosyal girişimciler, fikir yaratan bir mucitten ziyade bu tür öğreti uygulamalarının taşıyıcısı olma özelliğine sahiptir (Mulgan, 2006: 149). Sosyal girişimciler, genelde kapitalizmin yarattığı çeşitli sorunlara karşı çıkan söz konusu muhalif öğretilerden esinlenerek proje geliştirmektedir. Bunlardan birisi de literatürde sıkça örnek gösterilen İngiltere'deki evsizlere yönelik "Big Issue" adıyla anılan projedir. Kadıbeşegil'in (2018) anlatımına göre:

> Baron John Bird öncelikle evsizlerin dilenci konumundan kurtulmaları gerektiğini ve onlara özgüvenlerini iade edecek, hatırlatacak bir tılsım olabileceğini düşündü. Gazeteci bir arkadaşının yardımı ile Big Issue adını verdikleri haftalık dergi projesi işte böyle doğdu. Herkesin gün içinde burun buruna yaşadığı evsizlerin sorunlarını içeriğine taşıdığı Big Issue dergisinin evsizler tarafından satılması fikri kısa zamanda toplum tarafından kabul gördü. Dilencilere para vermekte sıkıntı yaşayan Londralılar memnuniyetle bir evsiz tarafından gururla satılan Big Issue dergisine 2,5 pound ödüyordu. Evsizler de bu dergiyi matbaadan 1 pounda alıyordu. Kısa zamanda evsizlerin geçimini onurlarıyla sağlayabilecekleri bir çözüm olarak gördükleri dergi yüksek baskı sayısına ulaştığı için reklam almaya başladı. Binlerce insana belki bir istihdam olanağı vaat etmiyordu ama günlük sorunlarının çözümü için nerenin kapısını çalabileceklerinin bilincindeydiler.

Soyluluk sanına sahip "hayırsever" bir baronun sosyal girişimi, evsizleri dilencilikten satıcılığa terfi ettirerek gündelik sorunlarına çözüm bulmalarını sağlamış oluyor! Ne ki evsizlik, İngiltere'de kronik bir toplumsal sorun olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. 2018 yılı istatistiklerine göre kayıtlı evsizlerin sayısı bir yıl öncesine göre 13 bin artarak 320 bine ulaşmıştır. Bu demek ki İngiltere'de her iki yüz kişiden biri evsizdir ve sokaklarda yatıp kalkmaktadır (Shelter, 2018). Big Issue Projesi, ne evsizlik sorununa çözüm getirebilmiş ne de Kadıbeşegil'in de belirttiği gibi binlerce insana istihdam olanağı sağlayabilmiştir. Dolayısıyla bu projeyle evsizlik sorunu, bizatihi evsizler üzerinden yönetilerek normalleştirilmiştir. Baron Bird'ün yanı sıra ünlü İngiliz oyuncular Alison Steadman ve Haydn Gwynne açısından etkili bir halkla ilişkiler fırsatı sunan bu proje, evsizler arasından bile Andre Rostant gibi bir star çıkarmayı başarmıştır (The Big Issue, 2014)!

Bir başka örnek ise Afrikalı yoksul çocuklarda görülen tetanos ve mantar gibi bakteriyel ayak hastalıklarını önlemek üzere küçülüp büyüyebilen ayakkabılar tasarlayıp üreten sosyal girişimci Kenton Lee'nin inovatif projesidir. ABD

merkezli Because International'in kurucusu olan Lee, bu ayakkabıların 15 dolar karşılığında bağışçılar tarafından satın alınıp yardım kuruluşları aracılığıyla çocuklara ulaştırılmasını sağlamaktadır (Euronews, 2018). Kuşkusuz bu tür yaratıcı inovatif ürün ya da hizmet tasarlayan sosyal girişim projeleri, kamuoyunun ilgisini çekerek olumlu yönde etki yaratmaktadır. Bağış ücretinin makul olması da çok sayıda insanı bağış yapmaya teşvik etmektedir. Olanakları kısıtlı olan amatör bağışçılar, acıma ve vicdani sorumluluk duygularıyla harekete geçmektedir. Profesyonel bağışçılar olarak niteleyeceğimiz olanak sahibi şirket yöneticileri ya da "hayırsever" kişiler ise itibar arttırmaya yönelik sosyal sorumluluk stratejisiyle harekete geçmektedir. Her iki tür bağışçı için de Afrika'daki yoksulluk, açlık ve hastalıklar kötü kaderin cilvesi olarak olağan kabul edilmektedir.

Kapitalist sisteme entegre olmuş sosyal girişimleri olumlamak için "hiç olmasa daha mı iyi olur? Hiç yoktan iyidir" şeklinde değerlendirmeler vardır. Bu tür yetinmeci anlayışlar, son kertede sistemle çatışmasız, hatta uzlaşmacı bir düzlemde buluşmaktadır. Böylelikle kamuoyunda kronikleşmiş sorunların sosyal girişimlerle çözülebileceği algısı oluşmakta; mevcut üretim ilişkileri onaylanmaktadır.

İnsanların olgular arasında nedensellik ilişkisi kurmasını engellemek için dev bütçeli iletişim yöntemleriyle kapitalist sistemin egemenleri algı yönetimi yapmaktadır. Bu bağlamda yürütülen ana akım akademik araştırmalar da sadece olguları tanımlamakla yetinmektedir. Araştırmalar sonucunda elde edilen bilgiler, kapitalist sistem için işlevsel olarak kullanılabilecekse kabul görmektedir. "Neden?" sorusunun yerini alan "nedir?" sorusuyla, sorunların çözümüne değil, saptanmasına odaklanılmaktadır (Bıçakçı, 2016: 109). Sorunların çözümü yerine saptanarak yönetilmesi anlayışının gerisinde iktidarların hedef saptırma stratejisinin olduğu ileri sürülebilir. Bilerek ya da bilmeyerek sosyal girişimcilik de bu stratejinin bir parçası olarak işlev görmektedir. Gönüllü sektörü olarak isimlendirilen sosyal girişimcilerin ve sivil toplum kuruluşlarının bu tür temel sorunların faili olan kapitalist sistemle uyum içerisinde "devletin yetersiz kaldığı alanlarda sosyal projeler üretmek" olarak misyon açıklaması da aynı stratejinin doğasına uygun görülmektedir. Sorunları çözmek yerine yönetmekle yetinen gönüllü bileşenler, faaliyetleriyle kapitalist sistemin sürdürülebilirliğine katkı sunmaktadır. Nedenleri ortadan kaldırmak yerine sonuçları görece iyileştirmek, bu sorunları normalleştirmek ve bunlarla yaşamayı kabullenmek anlamı taşımaktadır.

Olgular arasındaki nedensellik ilişkisi en yalın şekliyle aşağıdaki soru ve yanıtlarla açıklanabilir:

> Soru: Bir sosyal olgu olarak göç ve mültecilik neden var?
> Yanıt: Çünkü savaş olgusu var.

Soru: Savaş niye var?
Yanıt: Çünkü kapitalizmin egemenleri, bazı ülkelerin kaynaklarına zorla el koymak için silah tüccarlarına hizmet ederek var oluyor.

Yoksulluk, eşitsizlik, şiddet, terör ve benzeri tüm diğer toplumsal sorunların da yine sistemik nedenler sonucu oluştuğunu kavrayabilmek için yukarıdaki gibi soru-yanıt yöntemine başvurulabilir. Bu yolla, toplumsal olguları, ilahi güçlere ya da iç ve dış düşmanlara bağlayarak kendini sorumluluktan muaf tutan siyasal iktidarların kamuoyunca sorgulanması da mümkün olabilecektir. Victor Hugo 19. yüzyılda "Siz yardım edilmiş yoksullar istiyorsunuz, biz ise ortadan kaldırılmış yoksulluk" demişti (akt. Karakum, 2016).

Yoksulluğu tanımlamak için insanın yaşamı için gereken temel gereksinimlere ulaşma hakkına sahip olup olmadığı yönünde bir sorgulama yapılabilir. Güvenlik, barınma, sağlık ve eğitim gibi hizmetlerin yaygın ve kapsayıcı bir anlayışla yürütülmesi, toplumcu düzenlerin varoluş amaçları arasındadır. Bu bağlamda kapitalist dünyaya özgü sosyal girişimcilik anlayışından farklı bir seçenek sunan Küba'daki toplumcu girişimcilik anlayışını da irdelemek gerekir.

Toplumcu girişimcilik: Küba modeli

Sosyal refahın mutlu azınlıklar yerine geniş halk kesimlerine yayılmasını hedefleyen siyasal rejimlerde merkezî planlamaya önem verilmektedir. Merkezî planlama için proaktif bir yaklaşım gerekir. Örneğin bir ülkenin gelişim vizyonuna koşut biçimde yüksek öğretimin hangi alanlar için örgütlenmesi gerektiği planlanırsa hem işsizlik artışı engellenir hem de ortak gelişim vizyonuna ulaşmayı sağlayacak toplumsal sinerji elde edilmiş olur. Aynı durum sağlık, tarım ve benzeri alanlar için de geçerlidir. Bu tür alanlara dönük reaktif özellikli sosyal girişim programları yerine verimliliği artıracak, doğal ve insani sürdürülebilirliğe katkı sağlayacak proaktif programlar uygulanabilir.

1959 yılından beri örnek bir toplumcu devlet modeli uygulayan Küba, kapitalist dünya tarafından yalnızlaştırılmasının getirdiği engelleri aşmak için olağan ve olağanüstü dönemlerde toplumcu çözüm arayışından vazgeçmemiştir. Kapitalist ülkelerdeki sosyal girişimciliğin sınırlı hedef kitle erişilebilirliğinin tersine Küba'da insanca yaşama hakkını güvence altında tutmaya yönelik çözümler, toplumun genelinde yaygınlaştırılmıştır.

Küba'da bilimsel ve teknolojik inovasyon, bilinçli olarak toplumcu inovasyon temelinde geliştirilmiştir. Bilgi politikası sayesinde toplumsal eğitim alanına yönelik uygulamalar yapılmıştır. Bu politika, okuma yazma kampanyasıyla başlamış; eğitimin kamulaştırılması, eğitime ücretsiz erişim ve geniş kapsamlı bir kitap yayım ve dağıtım seferberliğiyle devam etmiştir. İş dağılımlarında gençlere, kadınlara, engellilere pozitif ayrımcılık yapılarak özellikle teknik ve profesyo-

nel eğitim alanlarına öncelik verilmiştir. Bilgi politikasının, doğrudan hükümet tarafından desteklenip teşvik edilen ve bilginin faydalarını mümkün olduğunca yaymayı amaçlayan bilinçli bir stratejinin öğesi olduğunu vurgulamak gerekir. Bu doğrultuda, Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi, Politeknik Üniversitesi, 1970 yılında ilk Küba bilgisayarının yapımının gerçekleştirildiği Dijital Araştırma Merkezi, Ulusal Botanik Bahçesi, Küba Bilimler Akademisi ve diğer kurum ve çalışma gruplarının dahil olduğu ülkenin bugün de sahip olduğu çok sayıda bilimsel araştırma merkezi altmışlı yıllarda kurulmuştur. Altmışlı yılların başlarında, Fidel Castro, ülkenin geleceğini bilim insanlarının, düşünürlerin geleceği olarak tanımlamış; çok geçmeden, Sanayi Bakanlığı'nı üstlenen Ernesto Che Guevara, öncelikle ekonomik üretimle ilgili acil sorunların çözümüne odaklanan, daha sonra da ülkenin çevresel ve kültürel koşullarıyla uyumlu ileri teknolojilerin üretilmesini hedefleyen yeni bir teknoloji stratejisi tanımlamıştır. Bu stratejinin bir parçası olan doğrusal inovasyon modeline ilişkin değerlendirmeye göre "daha fazla bilim, daha fazla teknoloji üretir", bu da, endüstriyel kapasitede artış ve sonuçta sosyal refahta bir artış meydana getirir. Bu model, ekonomik büyümeyi teşvik etmek ve ulusal güvenliğini arttırmak amacıyla sanayi-ordu işbirliğiyle tasarlanacak bir bilgi arşivi oluşturmaya yönelik temel bilim ve mühendislik alanlarında yürütülecek araştırmaların finanse edilmesini öngörmektedir (Jover ve Cerezo, 2008: 710).

Devrimci Küba, üretim araçlarının mülkiyetinde kolektivist, karar alma süreçlerinde merkeziyetçi, mal ve hizmetlerin dağıtımında ise eşitlikten yana bir anlayışa sahiptir (Mesa-Lago ve Roca, 1992: 51). Bu bağlamda Ada'daki binlerce topraksız küçük çiftçiye toprak dağıtmak için köklü bir tarım reformu yapılmıştır. 1959 yılında yürürlüğe giren ulusal sağlık sistemi ve kırsal sağlık hizmetleri, o güne değin kırsal nüfusun sadece %8'inin sağlık hizmetlerine erişebildiği bir ülkede çığır açmıştır. Küba, sağlık ve eğitim alanında ücretsiz ve evrensel erişime açık hizmetlerini kurumsallaştırmış; emeklilik sistemini de devlet güvencesi altına almıştır. Fayda odaklı bir güvence ağı yaklaşımını benimseyerek çalışanın, istihdam ve barınma hakkının yanı sıra sağlık, eğitim, gıda yardımı gibi hizmetleri de tüm halkına sunmak hedefiyle örgütlenen Küba, ayrıca muhtaç durumdaki ailelerin, ifşa edilmeksizin sosyal yardımlardan yararlanmasını sağlamıştır. Alandaki en başarılı girişimlerinden biri olarak kabul edilen 1961 yılında başlatılan Ulusal Okuryazarlık Kampanyası, 700 binden fazla kişiye okumayı öğretmeleri için öğretmenleri, çalışanları ve ortaokul öğrencilerini seferber etmiştir. İzlenen toplumcu model sonucunda yetişkin okuryazarlığı yaklaşık %96'ya ulaşmış, okullaşma oranı önemli ölçüde artış göstermiştir. Ulusal program çerçevesinde yükseköğretim dahil her kademe eğitim hizmeti, devletin sorumluluğu altında yürütülmektedir. Yükseköğretim, öğrencilerin rekabetçi bir anlayışla gelişmesini hedefleyen ülkenin öncelik ve gereksinimlerine göre açılmış programlar ekseninde örgütlenmiştir (Uriarte, 2002: 10).

1989 yılına gelindiğinde, devrimci zaferden otuz yıl sonra, ulusal bağımsızlığa, toplumsal eşitlik ve adalete kavuşan Küba, halkının kültürel yaşam kalitesini yükselterek uluslararası prestijini artırmıştır. Yıllarca süren mücadeleden sonra, Küba bağımsız bir sosyalist ekonominin temellerini atmayı başarmıştır. 1988 yılında Castro tarafından yapılan açıklamaya göre devrimden o güne değin ekonominin yıllık büyümesi %4'ü aşarak diğer Latin Amerika ülkeleriyle aynı düzeye ulaşmıştır (Xianglin, 2007: 93).

Krize karşı toplumcu çözümler

Küba, SSCB'nin yıkılmasıyla ciddi bir kriz yaşamıştır. Bu durum, ABD'nin ekonomik ablukasıyla daha da şiddetlenmiştir. 1990'ların başında hükümet, ilan ettiği "Barışçıl Özel Dönem" ile dışarıdan destek almak yerine ulusal çabalara dayanarak ayakta kalmaya ve kalkınmaya dayalı yeni bir strateji geliştirmeye karar vermiştir. Bu özel dönemin ana hedefleri ise sosyalist kitlesel seferberlik, istikrar ve hayatta kalmak için direnç olarak formüle edilmiştir. Ekonomik reform modelinin temel hedefleri arasında gıda kıtlığına ivedilikle çözüm bulmak, döviz getirecek hizmetlerin geliştirilmesini hızlandırmak, tasarruf önlemleri almak, ekonomik yatırımlara esneklik sağlayarak yabancı sermaye için cazip bir ortam yaratmak sayılabilir. Bu bağlamda devlet, gıda ve enerji sıkıntısını aşmak için petrol kökenli yakıt tüketimini sınırlandırmış; tarımda traktör yerine yük hayvanları, gündelik yaşamda ise otomobil yerine bisiklet kullanılmaya başlanmıştır. Ekonomik sistemin esnekliğini arttırmak için bir ödül sistemi getirilerek bireylerin domuz yetiştirmesine, aile bahçeleri ve/veya sebze bahçeleri kurmalarına izin verilmiştir. Hem topluluklar hem de bireyler, kişisel kullanımları için tahıl ve sebze üretmeye teşvik edilmiştir. Bireysel ekonomi, kamu hizmetlerine yönelik özel hizmet sağlayıcıların üstlendiği "tamamlayıcı rol" olarak olumlu biçimde değerlendirilmiştir. İşletmelere daha fazla özerklik verilerek devletin uluslararası ticaret tekeli ortadan kaldırılmıştır. Alınan tasarruf önlemleri sayesinde Küba, uluslararası turizmde devasa ölçekte büyümüştür (Xianglin, 2007: 95).

Fidel Castro'nun belirttiği gibi "Küba, piyasanın bazı araçlarını kullanacak ama kurallarına körü körüne uymayacaktır" Diğer Küba liderleri de, ülkenin piyasa ekonomisini benimseme fikriyle ilgilenmediğini yinelemiştir. Küba yönetiminin, 1990'larda Marksizm-Leninizm'den ulusalcılığa doğru bir yönelim göstermeye başlaması dikkat çekicidir. Bu yönelim, rejimin Sovyet Bloğu Komünizmi'nin uluslararası olarak itibarsızlaştırıldığı bir dönemde meşruiyet tabanını yeniden tanımlama gereksinimini yansıtmaktadır (Eckstein, 2003: 31).

Küba'da izlenen kriz çözüm yönteminin çıkış noktası, geliştirilme ve uygulanma süreci başta olmak üzere sağlık, eğitim, tarım gibi temel sektörlerin işbirliğinin sağlanması ve toplumun her kesiminin çözümün bir parçası haline ge-

tirilmesidir. Yenilikçi çözüm programlarının işlerliği araştırmalarla saptanmaktadır. Bu sonuçlara göre yapılan güncellemeler de sürdürülebilirliğin güvencesi olmaktadır.

Ekonomik kriz sürecinde Kübalılar, girişim, inovasyon, özgüven ve grup dayanışması kavramlarını çok daha iyi öğrenmişlerdir. Örneğin Havana Atares Komşuları Grubu Aktivisti, Havana Şehir Planlamacısı, Havana Atares Kadın Grubu Lideri, Pogolotti Marianao Mahallesi Sosyal Hizmetlisi, Guanabacoa Halk Konseyi Başkanı gibi unvanların sahibi olan "isimsiz kahramanlar", kriz sürecinde inovatif girişimleri başarıyla hayata geçirmişlerdir. Söz konusu "isimsiz kahramanlar", başarıya ilişkin kişisel görüşlerini açıklarken "bir soruna karşı birlikte dayanışma ve işbirliği içinde olabilmek" ilkesinin önemini vurgulamışlardır. Kriz süreci Kübalılara, eski sorunların üzerine alışılagelmiş yöntemlerle değil, yeni çözümlerle gidilmesi gerektiğini, elinden geleni değil, daha iyisini yapabilmenin mümkün olduğunu göstermiştir (Uriarte, 2002: 31).

Eğitim düzeyleri sayesinde Kübalılar hiç de azımsanmayacak bir inovasyon ve dönüştürme gücüne sahiptir. 90'lı yıllarda yürütülen büyük ekonomik dönüşüm ve buna bağlı olarak daha küçük ölçekli bir dizi dönüşüm hamlesi, bunun en iyi göstergeleridir. Bunlar arasında toplumsal gelişim hareketi, kentsel tarım hareketi, alternatif enerji kaynakları uygulamaları, ekolojik tarım uygulamaları gibi programlar öne çıkmaktadır (Mesa-Lago ve Alejandro, 2010: 713).

Doğu blokunun dağılmasıyla Marksist enternasyonalizmin koruyucu şemsiyesinden yoksun kalan Küba, "Barışçıl Özel Dönem" stratejisini ulusalcı anlayış sayesinde başarıyla uygulayabilmiştir. Küba ekonomik reform sürecinde, başka ülkelerin deneyimlerini birebir kopyalamadan sosyalist bakış açısını koruyarak kendine uyarlamıştır. Devlet, sosyal istikrarın çok önemli bir güvencesi olan ücretsiz eğitim, sağlık ve sosyal yardım sunmaya devam etmiştir. Ekonomi geliştikçe sosyal harcamalara ayrılan bütçe payı daha da artmıştır (Xianglin, 2007: 105). Maliye Bakanı Lina Pedraza, 2017 yılında Küba ulusal bütçesinin %51'inin eğitim, sağlık ve sosyal refah için harcandığını ve bütçenin de %3 oranında fazla verdiğini belirtmiştir (Xinhua, 2018).

Devrimin ilkelerine bağlı olarak sürdürülen sosyal koruma politikası, çok değerli bir kazanımdır. Ne ki bu kazanım, aynı zamanda sosyal harcamaların sürdürülebilir olması ve verimli bir şekilde tahsis edilmesi gerektiği konularında Küba'ya önemli dersler bırakmıştır. Küba üzerine yapılan bazı çalışmalarda toplumcu politikaların üretim yetersizliği nedeniyle ekonomik sürdürülebilirlik için tehdit oluşturduğu ileri sürülmektedir. Bazı çalışmalar ise toplumsal ve ekonomik hedefler arasında sürekli bir denge olmamasına karşın Küba'nın yine de olumsuzlukları sınırlamaya dönük yenilikçi politikalar geliştirme gücüne sahip olduğunu belirtmektedir (Mesa-Lago, 2013: 44).

Özellikle 90'larda patlayan krizden sonra Küba, kuruluş felsefesini Sovyetler olmadan sürdürebilmenin sancılarını yaşamıştır. Bu süreci bilim, teknolo-

ji ve eğitim kurumlarını geliştirip insanı merkeze alan dayanışmacı bir anlayışla aşmaya çalışmıştır. Küba gerek kendi halkı, gerekse Latin Amerika ve Afrika ülke halkları için özellikle sağlık alanında toplumcu girişimciliğin inovatif örneklerini vermiştir.

Küba'da sağlık sistemi

Bebek ölüm oranlarının azaltılmasının yanı sıra bulaşıcı hastalıkları ve kronik hastalıkları denetim altına almaya yönelik halk sağlığı programları uygulayan Küba, yaşam beklentisini artırarak devletin devrimci başarılarını yurtiçi ve yurtdışında hem görünür, hem de ölçülebilir kılmıştır. Küba'nın mütevazı altyapı yatırımlarıyla sunduğu yaygın sağlık hizmetleri, sanayileşmiş ülkelerle karşılaştırılabilecek denli iyi gelişmiş bir halk sağlığı stratejisi seçeneği oluşturmaktadır. Halk sağlığı hizmetlerinin düzenli olarak gelişmesi, birey ile devlet arasında daha yakın bir ilişkinin tanımlanıp kurulması açısından da etkili olmuştur. Küba hükümeti, diğer sosyalist ülkelerde ortaya çıkan farklı eğilimlere karşın her düzey ve yönüyle *sağaltıcı tıp* üzerinde yoğunlaşarak alandaki en nitelikli doktorları eğitmeye odaklanmıştır. 1984 yılında düzenlenen programla, aile hekimi ve hemşirelerden oluşan sağlık ekiplerinin hizmet verecekleri kent veya kırsal alanda ikamet etmesi koşulu hayata geçirilmiştir. Küba'nın her yerinde, "*Consultorios*" olarak isimlendirilen küçük klinikler kurulmuştur. Belirlenmiş sağlık bölgelerinde kurulan bu klinikler, 120 aileye ya da yaklaşık 600-700 kişiye hizmet sunmaktadır. Sağlık ekipleri, halkla uyum içinde çalışarak hastalıkları önlemek, toplumda klinik ve sosyal-epidemiyolojik farkındalığı sağlamak, toplum sağlığını geliştirmek gibi konularda faaliyetlerini sürdürmektedir. 1960'lı yıllardan günümüze değin düzenli olarak artış gösteren hekim sayısı sayesinde nüfusun her kesimine sağlık hizmetini ulaştırabilmek mümkün hale gelmiştir (Brotherton, 2008: 262).

1990'ların başında, milyar dolarlık Sovyet desteğinin kesilmesi sonucunda, tıbbi malzeme ve ilaç ithalatındaki düşüş, birçok doktorun tedavi seçeneklerini ciddi ölçüde sekteye uğratmış ve Küba'nın biyomedikal cephaneliğinde yer alan bazı önemli tıbbi malzemeye ve ilaca erişim olanağı sınırlanmıştır. Buna karşın Küba, izlediği yeni stratejiyle kriz sürecinde ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmiş, doğru kavramsallaştırılmış halk sağlığı politikası sayesinde nüfusun genel refah düzeyini koruyabilmiştir. Hatta, bu dönemde devlet, poliklinik, hastane, doğum evi ve aile hekimi sayısında da artış sağlamıştır (De Vos vd. 2012: 472). Dünya Sağlık Örgütü, "finansal kriz ve küresel sağlık" başlıklı bilgi notunda yeterli kamu hizmetinin sağlanması için sağlık harcamalarının daha etkili ve verimli yönetilmesini önermiştir (WHO, 2009: 26). Bu bağlamda Küba, kamusal hizmet anlayışından ödün vermeden olumlu sonuçlar aldığını kanıtlamıştır. Sağlığın en önemli göstergesi olan bebek ölüm oranı, Küba'da 2018 sonunda binde 4'e düşmüştür. Dünya Bankası'nın aynı yıldaki verilerine göre de, Kü-

ba'da her bin kişiye 8,4 hekim düşmektedir. Bu, dünyadaki en yüksek oran olarak kayıtlara geçmiştir (The World Bank, 2018).

İstatistiksel göstergelere bakıldığında, bir ülkede sağlıklı bir popülasyon hedefine ulaşmak ve bunu sürdürmek için mutlaka büyük bir bütçeye veya zenginliğe sahip olmak gerekmediği anlaşılmaktadır. İnsani yaşam kalitesini tüm nüfusa eşit olarak sağlamak için halk sağlığına ve sosyal güvenliğe ilişkin doğru hükümet politikalarının izlenmesi büyük önem taşımaktadır (Gutiérrez vd. 2004: 945).

Sınırlı ekonomik kaynaklara sahip olduğu gerçeğinden hareketle Küba, insan kaynağına dayanan bir stratejiyi benimsemiş, yetiştirdiği hekim, hemşire, diş hekimi gibi nitelikli sağlık personelini ve diğer meslek erbabını başta Afrika olmak üzere elli iki ülkede görevlendirmiştir. Yardım programları kapsamında apartheid sonrası Güney Afrika'ya gönderilen doktorlar, Çernobil kurbanlarına yönelik uzun süreli bakım hizmetleri ve Orta Amerika'da yaşanan Mitch Kasırgası'ndan sonra verilen afet desteği yer almaktadır. Kübalı personel ayrıca Haiti, Gonaives'de Japonya'nın katkısıyla inşa edilen yeni bir hastanenin kuruluşunda görev almıştır. Ne ki Kübalı hekimlerin bulunduğu bu tesis, 2004 yılındaki Aristide karşıtı çatışmalar sırasında yıkılmıştır. 2005 yılında Küba Cumhurbaşkanı Fidel Castro, New Orleans'taki Katrina Kasırgası felaketinin ardından ABD'ye 1.500 doktor göndermeyi teklif etmiş ancak ABD, yardım teklifini geri çevirmiştir. Daha sonra Henry Reeve sağlık tugayı olarak adlandırılan bir grup sağlık uzmanı, Batı Afrika'daki Ebola salgını, Haiti'deki deprem ve kolera salgınları ile Nepal'deki deprem gibi krizlerde ön saflarda yer almıştır. Toplamda 164 ülkede 400 binden fazla sağlık elemanıyla görev yapan Kübalılara, Dünya Sağlık Örgütü 2017 yılında halk sağlığı ödülü vermiştir. ABD merkezli Johns Hopkins Üniversitesi, Covid-19 pandemisi sürecinde Küba'dan sadece 103 mil uzakta bulunan ABD'nin Florida eyaletinde 30 binden fazla vaka ve 1.200 ölümün olduğu dönemde, 11,5 milyonluk ülkede şimdiye kadar sadece 1.467 vaka ve 58 ölüm kaydedildiğini belirtmiştir. Ayrıca Dışişleri Bakanlığı'nın resmî verilerine göre, 1.455'ten fazla doktordan oluşan yirmi iki sağlık tugayı, virüsün yayılmasını kontrol altına almaya yardımcı olmak için İtalya, Andorra, Jamaika ve Belize dahil yirmi bir ülkeye gitmiştir (Gamba, 2020).

Öte yandan, yoksul Latin Amerika ülkelerindeki sağlık hizmetlerini iyileştirmek üzere acil yardımdan sürdürülebilir bir programa geçmek amacıyla çok ülkeli bir işbirliği planı geliştirilmiş; 1999 yılında Havana'da kurulan tıp fakültesinde, başta Afrika olmak üzere diğer Latin Amerika ülkelerinden gelen 6 binden fazla öğrenci, hiçbir ücret ödemeden tıp eğitiminden geçirilmiştir. Ayrıca, Küba ile Chavez hükümeti arasında kurulan işbirliği sayesinde Venezüela'nın gecekondu bölgeleri ve kırsal alanlarında yaşayanlar için 14 binden fazla hekim ve diş hekiminin istihdamı sağlanmıştır. Bu sayı daha sonra 20 bine kadar yükselmiştir (Cooper vd. 2006: 823).

Küba'da biyoteknoloji endüstrisinin kurulması ve geliştirilmesi de önemli bir inovatif girişim olarak değerlendirilmelidir. Özellikle yeni aşılar ve yeni ilaçlar, ileri teknoloji tıbbi donanım, biyoteknoloji yoluyla elde edilen yeni bitki çeşitleri, genetiği değiştirilmiş bitki veya hayvanlarla ilgili AR-GE çalışmaları, bitki hastalıkları için yeni tanı yöntemleri ve ülkenin potansiyelinin bulunduğu alanlarda yeni yazılım ürünleri ve bilgisayar hizmetleri de bu kapsamdadır.

Küba biyoteknolojisinin gelişimi kendi içinde ilginç bir sosyal deneydir. Hükümet, kaynak sağladığı projeye kılavuzluk yaparak kurumlar arası işbirliğini örgütleyen bir model geliştirmiştir. Mülkiyeti devlete ait olmasına karşın, bilim üretim merkezleri, genel bir stratejik koordinasyon çerçevesinde, yüksek derecede özerkliğe sahip firmalar gibi faaliyet göstermektedir. Bu bağlamda bilimsel araştırma; ürün tasarımı ve ürün geliştirme; üretim ve pazarlama gibi süreçler, ortak akıl çerçevesinde disiplinlerarası ve kurumlararası eşgüdümle sistematik olarak sürdürülmektedir. Sonuçta bilimsel rasyonellik ile ekonomik rasyonellik arasında güçlü bir bağlantı kurulmuştur (Jover ve Cerezo, 2008: 712). Küba, biyoteknoloji sayesinde beş yüzün üzerinde patent üretmiş ve yüksek teknoloji yeni ürünlerin yaratılmasıyla, yalnızca Güney Yarımküre (Malezya, Hindistan, Brezilya vb.) ülkelerine değil, Kuzey Yarımküre (Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa) ülkelerine de teknoloji transferi sağlayabilmiştir.

Küba'da biyobilim çok büyük gelişmeler sağlamış bir alandır. Perinatal tanı için immünolojik test sistemleri, kan sertifikasyon reaktifleri, AIDS teşhis teknikleri ve diğer birçok uygulama dahil, biyofarmakolojik ürünler, aşılar veya tanı prosedürlerinde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu doğrultuda, Küba'daki bilim ve teknolojinin insani gelişim üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Halihazırda, bilim ve teknolojik inovasyon sisteminde çok çeşitli aktörler yer almaktadır: Bunların arasında üniversiteler, AR-GE merkezleri, değişik faaliyet alanlarında mal ve hizmet üreten farklı ölçekte endüstriyel yapılar, danışmanlık firmaları, teknoloji yöneticileri, sendikalar, eğitim ve finans kuruluşları sayılabilir. Böylesi farklı sektörel bakış açılarının, ülkenin geliştirdiği inovasyon sistemi üzerinde önemli katkıları olmaktadır (Jover ve Cerezo, 2008: 714).

Küba sağlık alanında Türkiye ile de ilişkilerini sürdürmektedir. Bu bağlamda imzalanan anlaşma çerçevesinde kanser aşısı ve ilaçlarına yönelik yeni bir işbirliği başlatılmıştır. Dünyada 5 binden fazla hastanın tedavisi için uygulanan kanser aşısı (Cimavax), ABD'deki Roswell Park Kanser Enstitüsü'nde klinik deneylere giren ilk Küba patentli ilaç olmuştur. 2011 yılından beri Kübalılara ücretsiz sunulan bu tedaviyi alan hastaların sağ kalım süresinde artış gözlenmiştir. Küba'da sağlık hizmeti sunum sistemi, ticari çıkarlardan ve pazar ekonomisinden bağımsız olarak işlediği için yeni toplumsal ihtiyaçlara göre özgürce tasarlanabilmektedir (Eckstein, 1982: 94).

Küba'nın bilimsel ve teknolojik alanda hayata geçirdiği inovatif girişimler, kapitalist dünya tarafından çoğunlukla göz ardı edilmektedir. ABD akademik top-

luluğu içinde, Küba tartışması öncelikle, çoğu ikinci kuşak Kübalı olan sosyal bilimciler ve tarihçiler tarafından sürdürülmüştür. İngiliz dilindeki biyomedikal literatür, Küba deneyimine neredeyse tamamen sessiz kalmıştır. ABD hükümetinin politikasına bağlı olarak Amerikan dergileri veya yabancı yan kuruluşları tarafından Küba'dan gelen makalelerin yayımlanması geçici olarak yasaklanmıştır. Küba deneyiminin, sağlık alanının evrensel gelişim hedefine yönelik alternatif bir yol olduğunu göz ardı etmek, önyargılı bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Küba'daki başarılı uygulamalar, bilimsel gündemi belirleyen uluslararası biyomedikal çevrelerin otoritesine yönelik bir meydan okumadır. Bu durum, Küba'nın yaşam istatistik çizelgelerine yansıyan olumlu gelişmelerle de doğrulanmaktadır. Gerçekte Küba, yoksul ülkelerin yüzyüze kaldığı halk sağlığı ve tıp alanındaki önemli sorunları çözmeye yönelik yadsınamaz bir başarı elde etmiştir. Bunlar arasında yüksek nitelikli birinci basamak sağlık hizmetlerini ve yetkin bir halk sağlığı sistemini; nitelikli işgücü eğitimlerini; yerel düzlemde biyomedikal araştırma altyapısının sürdürülebilirliğini; bulaşıcı hastalıkların denetim altına alınmasını; bulaşıcı olmayan hastalıkların azaltılmasını ve az gelişmiş ülkelerin acil sağlık gereksinimlerinin karşılanmasını saymak mümkündür. Ekonomik verimlilik, toplum sağlığı için önemli bir belirleyici olsa da, Küba deneyimi bu ilişkiye uymamaktadır (Cooper vd. 2006: 818).

Küba, sağlık turizmini 1990 yılından itibaren uluslararası düzlemde pazarlamaya başlamıştır. Özellikle döviz gereksinimini karşılamaya yönelik bu tür girişimlerin kaynağı olan stratejiyi, Küba Ticaret Odası'nın eski başkanı Olivares şöyle açıklamıştır: "Kapitalistler gibi düşünmek zorundayız ama sosyalist olmaya devam etmeliyiz" (akt. Eckstein, 1994: 103). Bu kapsamda kuşe kâğıda basılan ve yalnızca ABD doları karşılığı satılan *Avances Medicos de Cuba* (Küba'da Medikal Gelişmeler) isimli dergide, muhtemelen yabancı abonelerden oluşan okurlara yönelik Küba'nın uluslararası klinikleri olan *Hermanos Ameijeiras, Cira Garcia* ve *Clinica Internacional "Comandante Manuel Fajardo"*'nun tam sayfa ilanları yer almıştır. Uluslararası *Cira Garcia* Kliniği bünyesinde, Parkinson hastalığının tedavisine yönelik plastik cerrahiden arteriyel greftlere ve nöral transplantlara kadar uzanan bir yelpazede son teknolojiyle donatılmış tıp ve diş hekimliği birimleri bulunmaktadır. Küba hükümeti, yabancılara yönelik tıbbi hizmetlerin Küba'nın evrensel sağlık sisteminin yalnızca küçük bir kısmını oluşturduğunu belirtmektedir. Halk Sağlığı Bakanlığı'nın (MINSAP) ölçümüne göre, Küba'da bulunan 66.263 adet hastane yatağının yalnızca 400 ila 500 adeti yabancılar tarafından kullanılmaktadır. Küba'nın ekonomik ilişkilerden sorumlu bakan yardımcısı, yabancı hastalardan elde edilen brüt gelirin %98,5'inin sağlık sistemi içinde kaldığını bildirmektedir (Brotherton, 2008: 264).

Halk sağlığını ilgilendiren en önemli konulardan biri de gıda güvenliğidir. Küba 1990'lı yıllardaki ekonomik kriz nedeniyle gıda ithalatını yarıdan fazlasıyla sınırlandırmak zorunda kaldığı için modern konvansiyonel tarımdan orga-

nik veya yarı organik tarıma dönerek bu sorunu çözmeye yönelmiştir (Rosset, 1994). Küba, biyoteknolojiyi organik tarım uygulamaları için kullanmaktadır. Gıda üretiminde önemli bir kaynak ve yöntem olarak uygulanan kentsel tarımla kent nüfusunun gıda gereksinimini yanıtlamak hedeflenmiştir. Endüstriyel gıda sistemi, iyi örgütlenmiş büyük şirketlerin kâr maksimizasyonuna odaklı bir anlayışla işlediği için ABD ve benzeri ülkeler biyoteknolojiden GDO'lu ürünleri üretmek için yararlanmaktadır (Keskin ve Yıldırım, 2019: 154).

Neoliberal reçetelere karşı alternatif arayışlarını sürdüren Küba, sağlık alanının sosyoekonomik gerçekliği üzerine uluslararası düzlemde yürütülen tartışmaların önemli bir öznesi olma özelliğini korumaktadır (De Vos vd. 2012: 476). Küba yönetimi, ülkesinin ekonomik ve sosyal politikalarını kapitalist küreselleşmenin ve kendisini tehdit eden ABD düşmanlığının karmaşık gerçekleriyle uyumlandırmaya çalışmaktadır.

Kapitalist dünya ile Küba arasındaki kültürel hegemonik karşıtlık, insani değer yargılarının da yaşanılan sisteme göre farklılaşabileceğini göstermektedir.

Paradigmatik farklılıkların insani boyutu

Sosyal girişimcinin toplum yararına yaptığı bir faaliyet kendisine ne kazandırır? Kazancın niteliği, bireyci kapitalist topluma göre kolektivist sosyalist toplumda daha farklıdır. Kapitalist toplumda kâr amacı gütmeyen bir faaliyetin kişiye ya da kuruma sağladığı itibarın maddi kazanca dönme olasılığı yüksektir. Hatta egemen kapitalist ideoloji, kişi ya da kurumda bu yönde bir beklenti yaratacak denli baskın ve etkilidir. Ne ki, benzer bir faaliyetin sosyalist toplumda kişiye ya da kuruma sağladığı itibar, egemen ideolojinin doğasına aykırı bir maddi kazanç beklentisi oluşturmaz.

Bu durumu, şu örnek olayla somutlaştırabiliriz: Hekim sayısının yetersizliği nedeniyle ülkenin bazı yerleşimlerinde hizmet sunamayan Kenya Hükümeti, 2017 yılında sorunu hafifletebilmek amacıyla Küba Hükümeti ile anlaşarak yüz Kübalı hekimi Kenya'ya davet etmiştir. İki yıl süreyle Kenya'da görevlendirilen bu hekimlere gereksinim duyulmasının bir nedeni, hemen hemen tüm Afrika ülkelerinde olduğu gibi Kenyalı hekimlerin birçoğunun daha iyi bir gelecek umuduyla zengin ülkelere yerleşmeleridir. Bu tür ülkelerde insanları tıp fakültesine yönelten motivasyon, sosyalist ülkelerdeki gibi "topluma hizmet" olmaktan çok toplumun acıları ve hastalıkları üzerinden kişisel ikbal sağlamaktır. Kübalı hekimlerin yardıma gittiği bütün kapitalist ülkelerde, hekimlik mesleği, sınıf atlamak hayali içinde olanlar için bir kaldıraç işlevi görmektedir. Diğer bir neden ise Kenyalı hekimlerin ülke genelindeki eşitsiz dağılımıdır. Bunun sonucu olarak ülkenin çeşitli yerleşimlerinde yaşayan hastalar, hekime başvurmak için başkent Nairobi'ye gitmek zorunda kalmaktadır. Kübalı hekimler, gelir gelmez ülkenin kırk yedi farklı bölgesine dağılarak hizmet sunmaya başla-

mıştır. Üç ay sonra Kübalı hekimlerin ayda 12 binden fazla hastayı muayene ettikleri anlaşılmıştır. Öte yandan Nyamira'da Aile Hekimliği Uzmanı Dr. Yunia Puebla Ricardo, Küba'da olduğu gibi gününü ikiye bölüp, yarısını görev yaptığı merkezde, diğer yarısını da köyleri gezip hasta muayenesi yaparak geçirmiştir. Kenya tarihinde ilk kez karşılaşılan bu durum, ulusal medyada haber olmuş ve kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır. Birinci basamak sağlık hizmeti örgütlenmesinin yok denecek kadar az olduğu Kenya'nın hekim yokluğu çekilen hastanelerinde ya da sağlık merkezlerinde birçok Kübalı hekim görev almıştır (Akalın, 2019).

Genelde, Kenyalı ve Kübalı doktorların mesleklerinden farklı beklentiler içerisinde olmalarının nedeni, yaşadıkları ülkedeki toplumsal koşulların ve ideolojik yönlendirmelerin birbirine karşıt olmasıdır. Siyasal sistemler arasındaki paradigmatik farklılıklar, kişilerin bireysel yaşamına ilişkin tercih ve beklentilerinde belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda, sosyal girişimcilere atfedilen özgeci tutumun, bireyci kapitalist ideolojiden çok kolektivist sosyalist ideolojiden beslendiğini vurgulamak gerekir.

Sonuç

Kapitalist rejimde egemen güçlerin ekonomik çıkarlarının sözcülüğünü ya da ortaklığını yapan siyasal iktidarların tercihleri nedeniyle küresel gelir dağılımındaki adaletsizlik artmış, refah paylaşımındaki eşitsizlik sosyal kesimleri yoksulluğa itmiştir.

Kapitalist küreselleşmenin gereği olarak hükümetler, kamusal yükümlülüklerinden giderek uzaklaşmıştır. Kapitalizmden kaynaklanan açlık, su kıtlığı, yoksulluk, iklim krizi, salgınlar ve benzeri sorunları faili meçhul bırakarak sorumluluk üstlenmeyen iktidarlar için sosyal girişimler can suyu gibidir. Genellikle kamu sektörü, özel sektör ve gönüllü sektör, bu girişimlerin "sınırlı sorumlu" bileşenleri olarak işbirliği içerisindedir. Kapitalizmle barışık olan sosyal girişimcilik de tıpkı hayırseverlik, kurumsal sosyal sorumluluk gibi pazarlama iletişiminin "özgecilik" çağrışımlı itibar aygıtlarındandır. Reaktif anlayışla sistem adına sorunları yönetmeye çalışan bu tür aygıtlar, kapitalist sistemin emniyet sübapı olarak işlev görmektedir.

Kolektif kültürün doğasıyla uyumlu olan toplumcu girişimcilik ise proaktif anlayışla davranarak sorun oluşmasını engellemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, kolektif kültürün egemen olduğu sistemlerde bireylerin özgeci tutum geliştirmesi doğal bir sonuç olarak görülürken bireyci kültürün egemen olduğu sistemlerde özgeci tutum geliştirenler kahramanlaştırılmaktadır.

Ülkeler arasındaki savaşlar, iç savaşlar, bölgesel ve yerel silahlı çatışmalar, eş deyişle insanlığın birbiriyle savaşması, dünyanın geleceğini tehdit etmektedir. Kapitalizmin var oluşunu sürdürmesine yarayan savaşlar, insan, kültür ve doğa

katliamlarına yol açmaktadır. Ayrıca fosil atıklara dayalı üretim yöntemlerinin yanı sıra aşırı tüketimle ortaya çıkan atıkların çevreye verdiği zarar, iklim krizinin de önemli nedenleri arasındadır. Salgın hastalıkların da önemli bir tehdit olduğu görülmektedir. Bundan sonra insanlığın gerçek "savaşı" yeryüzünde kalma "savaşı"dır. İnsanlık kapitalizmi aşmadan dünyanın geleceğini kurtaramayacaktır. Kapitalist toplum vizyonunu simgeleyen bireycilik yerine dayanışmayı; ayrışma yerine bütünleşmeyi; bölünme yerine işbirliğini öngören yeni bir seçeneğin dayanağı da toplumcu girişimler olmalıdır.

Küba, 1959'dan beri kapitalist dünyada sosyalist bir deneyimi temsil etmektedir. Sovyetler'in yıkılmasından sonra yalnızlaşan Küba'nın, ABD'nin ablukasına karşın sistemini bugünlere taşıyabilmesi önemlidir. ABD'nin sosyalist sistemi yıkmak için yaptığı (askerî, mafyatik, iktisadi, siyasal ve kültürel) tüm baskılara direnen Küba'nın mevcut sorunları, sosyalist modelden değil, bizatihi Anglosakson kapitalist modelin dünya üzerindeki hegemonik gücünden ve bu gücün Küba halkına uyguladığı ablukadan kaynaklanmaktadır. İşte bu yüzden, sosyalist Küba'yı gelişmiş kapitalist ülkelerle yarıştırmak adil olmadığı gibi doğru da değildir. Küba'ya ilişkin kapitalist paradigmaya dayanarak yapılan negatif değerlendirmelerin nesnelliği tartışmalıdır. Rekabetçi anlayış ekseninde birbirine üstün gelmenin meşru sayıldığı bir sistemin etik kodlarıyla, işbirliği ve dayanışma gibi kolektivist etik değerlerin simgesi olan bir sistem hakkında olumsuz hükümler vermek yanıltıcı olur. Kapitalizmin gücünü haklılığından almadığı, neden olduğu küresel adaletsizliklerden ve devasa ekolojik sorunlardan bellidir. Bu bağlamda yeni bir sosyoekonomik, ekolojik, siyasal ve kültürel toplumcu küreselleşme hareketine gereksinim vardır. Kuşkusuz hiçbir siyasal sistem mükemmel değildir. Ancak yeryüzünde insanlığın sürdürülebilirliği için kapitalizmin reforme edilmesi değil, Küba'nın deneyiminden esinlenerek insanı ve doğayı önceleyen alternatif bir modelin geliştirilmesi gerekir.

The National Interest dergisinin haberine göre, araştırma şirketi *Harris Poll*'un yaptığı anket, 1981 ile 1996 yılları arasında doğan Y kuşağı gençlerin %49,6'sının yaşamlarını sosyalist bir ülkede sürdürmek istediğini ortaya koymuştur. ABD'li gençlerin %73,2'si hükümetin genel sağlık hizmeti sağlamasını, üçte ikisi de üniversite öğrenim ücretini karşılamasını istediğini belirtmiştir (Axios, 2019).

Sonuç olarak dünya ölçeğinde yeni bir toplumcu küreselleşme imgelemini yaygınlaştırmak gerekmektedir. Bu makalenin yeni toplumcu dönüşüme katkı sunacak akademik çalışmalara esin vermesi umulmaktadır.

KAYNAKÇA

Acı, E. Y. (2005). *Kalkınma Sürecinin Yeni Aktörleri Sivil Toplum Kuruluşları*, Günizi Yayıncılık, İstanbul.

Alliance Optima. (2012) "İnovasyonu Anlamak Tanımlamak ve Başarmak", https://allianceoptima.wordpress.com/tag/oslo-kilavuzu/ (Erişim tarihi: 28 Mayıs 2020).

Aspalter, C. (2011) "The development of ideal-typical welfare regime theory", *International Social Work*, 54(6): 735-750. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0020872810393765 (Erişim tarihi: 8 Temmuz 2019).

Bıçakçı, İ. (2016) *Halkla İlişkilerin Kurmaca Dünyası ve Hakikatın Direnişi*, Ütopya Yayınları, Ankara.

Bouchard, Marie J. (2006) "L'innovation sociale en économie sociale", *Cahier de la Chaire de recherche du Canada en économie sociale*, Québec, Kanada, https://www.academia.edu/1196279/Linnovation_sociale_en_économie_sociale (Erişim tarihi: 14 Nisan 2019).

Brotherton, S. P. (2008) "'We have to think like capitalists but continue being socialists': Medicalized subjectivities, emergent capital, and socialist entrepreneurs in post-Soviet Cuba", *American Ethnologist*, 35(2): 259-274, https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1548-1425.2008.00033.x (Erişim tarihi: 18 Haziran 2019).

Buchman, C. (2009) "Cuban Home Gardens and Their Role in Social-Ecological Resilience", *Human Ecology*, 37(6): 705-721, https://www.researchgate.net/publication/225397178_Cuban_Home_Gardens_and_Their_Role_in_Social-Ecological_Resilience (Erişim tarihi: 20 Mart 20199.

Çavuş, M. F. ve Pekkan, N. Ü. (2017) "Algılanan Sosyal Desteğin Sosyal Girişimciliğe Etkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", *Business and Economics Research Journal*, 8(3): 519-532, https://www.berjournal.com/tr/the-effect-of-perceived-social-support-on-social-entrepreneurship-a-research-on-university-studensts (Erişim tarihi: 16 Mart 2019).

Cooper, R. S., Kennelly, J. F. ve Ordunez-Garzia, P. (2006) "Health in Cuba", *International Journal of Epidemiology*, 35(4): 817-824, https://academic.oup.com/ije/article/35/4/817/686547 (Erişim tarihi: 10 Ağustos 2019).

De Vos, P., Farinas, G. A., Pérez, A. A., Salvar, A., Gorbea, B. M. ve Vander, Stuyft P. (2012) "Public health services, an essential determinant of health during crisis: Lessons from Cuba 1989-2000", *Tropical Medicine and International Health*, 17(4): 469-479, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22296108 (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2019).

Eckstein, S. (1982) "The impact of revolution on social welfare in Latin America", *Theory and Society*, 11(1): 43-94, https://link.springer.com/article/10.1007/BF00173109 (Erişim tarihi: 11 Nisan 2019).

Eckstein, S. (1994) *Back from the Future: Cuba under Castro*, Princeton University Press, Princeton.

Eckstein, S. (2003) *Diasporas and Dollars: Transnational Ties and The Transformation of Cuba*, Working Paper #16. https://pdfs.semanticscholar.org/01b9/e2d388f21a58b599dd051ef30df9eb31ce7e.pdf (Erişim tarihi: 11 Ağustos 2019).

Göksu, C. ve Yıldız, S. (2008) *Küba "Sarı Sıcak Bir Pencere"*, Vizyon Yayıncılık, İstanbul.

Gutiérrez, S. M. B., Mizota, T. ve Rakue, Y. (2004) "Comparison of Four Health Systems: Cuba, China, Japan and The USA: An Approach to Reality", *The Southeast Asian Journal of Tropical Medicine and Public Health*, 34(4): 937-946, https://www.researchgate.net/publication/8590393_Comparison_of_four_health_systems_Cuba_China_Japan_and_the_USA_an_approach_to_reality (Erişim tarihi: 15 Temmuz 2019).

Jover, J. N. ve Cerezo, J. A. L. (2008) "Technological Innovation as Social Innovation Science, Technology, and the Rise of STS Studies in Cuba", *Science, Technology & Human Values*, 33(6): 707-729.

Kayalar, M. ve Arslan, E. T. (2009) "Ashoka'ya Üye Sosyal Girişimcilerin Türkiye ve Dünyadaki Faaliyet Alanlarının Karşılaştırılması", *Vizyoner Dergisi*, 1(1): 56-76.

Keskin, N. ve Yıldırım, C. (2019). "Küba'da Kentsel Tarım Uygulamaları", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 11(2): 149-162.

Leadbeater, C. (2001) *The Rise of the Social Entrepreneur*, https://www.demos.co.uk/files/theriseofthesocialentrepreneur.pdf (Erişim tarihi: 1 Mayıs 2019).

Lemanowicz, M. (2015) "Innovation in Economic Theory and The Development of Economic Thought", *Oeconomia*, 14(4): 61-70, http://www.oeconomia.actapol.net/pub/14_4_61.pdf (Erişim tarihi: 13 Haziran 2019).

Mesa-Lago, C. (2013) "Social protection systems in Latin America and the Caribbean: Cuba", *United Nations, Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC)*, Santiago, Şili, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4057/1/S2013094_en.pdf (Erişim tarihi: 3 Temmuz 2019).

Mesa-Lago, C. ve Alejandro, V. P. (2010) "The Impact of the Global Crisis on Cuba's Economy and Social Welfare", *Journal of Latin American Studies*, 42(04): 689-717.

Mesa-Lago, C. ve Roca, S. G. (1992) "Cuba" Dixon, J. ve Macarov, D. (der) *Social Welfare in Socialist Countries* içinde, Routlege, Londra ve New York, 47-74.

Moulaert, F., MacCallum, D., Mehmood, A. ve Hamdouch, A. (2013) "General introduction: The return of social innovation as a scientific concept and a social practice" Moulaert, F. MacCallum, D., Mehmood, A. ve Hamdouch, A. (der) *The International Handbook on Social Innovation, Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research* içinde, Edward Elgar Publishing Inc, ABD, 1-6, https://www.elgaronline.com/view/9781849809986.00008.xml (Erişim tarihi: 18 Eylül 2019).

Mulgan, G. (2006) "The Process of Social Innovation", *Innovations: Technology, Governance, Globalization*, 1(2): 145-162.

Özmete, E. ve Gök, F. A. (2015) "Sürdürülebilir Kalkınma İçin Sosyal İnovasyon ve Sosyal Hizmet İlişkisinin Değerlendirilmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet,* 26(2): 127-143, https://dergipark.org.tr/download/article-file/153098 (Erişim tarihi: 26 Şubat 2019).

Piva, M. ve Vivarelli, M. (2017) *Technological Change and Employment: Were Ricardo and Marx Right?*, Elsevier, Milano.

Rosset, P. (1994) "Organic Farming in Cuba", *The Multinational Monitor Cuba in Transition*, https://+multinationalmonitor.org/hyper/issues/1994/11/mm1194_06.html (Erişim tarihi: 11 Haziran 2019).

Sharra, R., Nyssens, M. (2010) *Innovation: an Interdisciplinary and Critical Review of the Concept*, Université Catholique de Louvain, Belçika, https://www.researchgate.net/publication/267790005_Social_Innovation_an_Interdisciplinary_and_Critical_Review_of_the_Concept (Erişim tarihi: 15 Haziran 2019).

Tan, W., Williams, J. ve Tan, T. (2005) "Defining the 'Social' in 'Social Enrepreneurship': Altruism and Entrepreneurship", *Institutional Knowledge at Singapore Management University*, 1(3): 353-365, https://ink.library.smu.edu.sg/lkcsb_research/1380/ (Erişim tarihi: 13 Mayıs 2019).

Topsakal, Y. ve Yüzbaşıoğlu, N. (2017) "Sosyal İnovasyon Kavramsal Model Önerisi", *International Journal of Management Economics and Business*, 13(3): 565-576, http://ijmeb.org/index.php/zkesbe/article/view/1512 (Erişim tarihi: 15 Haziran 2019).

Uriarte, M. (2002) *Cuba, Social Policy at a Crossroads: Maintenaining Priorities, Transforming Practice,* University of Massachusetts, Boston, https://scholarworks.umb.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1114&context=gaston_pubs (Erişim tarihi: 18 Nisan 2019).

Wu, C. (2005) *Kültürün Özelleştirilmesi: 1980'ler Sonrasında Şirketlerin Sanata Müdahalesi*, Esin Soğancılar (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Xianglin, M. (2007) "Cuban Reform and Economic Opening, Retrospective and Assessment", Breña, M. A. (çev.), *Latin American Perspectives*, 34(6): 93-105, http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.827.3412&rep=rep1&type=pdf (Erişim tarihi: 11 Haziran 2019).

Diğer

Akalın, A. (2019). "Kenya'da Kübalı Hekimlerin Durumu", *Haber Sol*, http://haber.sol.org.tr/blog/sinifin-sagligi/akif-akalin/kenyada-kubali-hekimlerin-durumu-258766 (Erişim tarihi: 11 Haziran 2019).

Axios (2019) "70% of millennials say they'd vote for a socialist", 28 Ekim, https://www.axios.com/millennials-vote-socialism-capitalism-decline-60c8a6aa-5353-45c4-9191-2de1808dc661.html (Erişim tarihi: 21 Temmuz 2019).

Euronews. (2018) "Afrikalı çocuklar için küçülüp büyüyen ayakkabılar", 17 Mart, https://tr.euronews.com/2018/03/17/afrikal-cocuklar-icin-kuculup-buyuyen-ayakkab-lar (Erişim tarihi: 21 Mart 2019).

Gamba, L. (2020) "Cuba better placed than many nations to fight pandemic", *Anadolu Ajansı*, https://www.aa.com.tr/en/americas/cuba-better-placed-than-many-nations-to-fight-pandemic/1824197# (Erişim tarihi: 30 Mayıs 2020).

Kadıbeşegil, S. (2018). "Sosyal Girişimcilere Şapka Çıkarıyorum", *Brandmap*, 17, http://www.salimkadibesegil.com/tr/2018/01/08/sosyal-girisimcilere-sapka-cikariyorum/ (Erişim tarihi: 22 Mart 2019).

Karakum, A. (2016) "Devlet-toplum ilişkisinde bir güç kaynağı olarak korku", *Gaia Dergi*, https://gaiadergi.com/devlet-toplum-iliskisinde-bir-guc-kaynagi-olarak-korku/ (Erişim tarihi: 28 Haziran 2019).

Merriam-Webster. "Enrepreneur", https://www.merriam-webster.com/dictionary/entrepreneur (Erişim tarihi: 15 Haziran 2019).

Oxford Learner's Dictionaries. "Entrepreneur", https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/entrepreneur?q=entrepreneur (Erişim tarihi: 15 Haziran 2019).

Shelter (2018). "320,000 people in Britain are now homeless, as numbers keep rising", https://england.shelter.org.uk/media/press_releases/articles/320,000_people_in_britain_are_now_homeless,_as_numbers_keep_rising (Erişim tarihi: 16 Şubat 2019).

Sol Haber Merkezi. (2019) "Küba dağlık bölgelerde bebek ölümlerini tamamen ortadan kaldırıyor", http://haber.sol.org.tr/dunya/kuba-daglik-bolgelerde-bebek-olumlerini-tamamen-ortadan-kaldiriyor-268655 (Erişim tarihi: 17 Ağustos 2019).

The Big Issue (2014). "Alison Steadman and other celebs sell The Big Issue", https://www.bigissue.com/latest/alison-steadman-celebs-sell-big-issue/ (Erişim tarihi: 5 Mart 2019).

The World Bank. (2018) "Physicians (per 1000 people)-Cuba", https://data.worldbank.org/indicator/SH.MED.PHYS.ZS?locations=CU-PL (Erişim tarihi: 30 Mayıs 2020).

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. "*Girişimci*", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=Girişimci (Erişim tarihi: 18 Eylül 2019).

World Health Organization. (2009) "Impact of the crisis on health. The financial crisis and global health", *Report of a high-level consultation*, Cenevre, İsviçre, https://www.who.int/topics/financial_crisis/financialcrisis_report_200902.pdf (Erişim tarihi: 1 Eylül 2019).

Xinhua. (2018) "Half of Cuba's 2017 budget spent on welfare, education: gov't", 22 Temmuz, http://www.xinhuanet.com/english/2018-07/22/c_137340926.htm (Erişim tarihi: 22 Nisan 2019).

LGBTİ+'lar öğretmen olabilir mi? Dworkin'in Herkül yargıcı *versus* Anayasa Mahkemesi yargıçları

*Ezgi Duman**

Özet: Dworkin yargıçların nasıl kararlar vermesi gerektiğine ilişkin yazılarında kural-ilke ayrımından bahseder. Yargıçlar hukuk kurallarının çözüm sağlamadığı noktada, önceden zuhur etmiş temel ilkelere dayanmalıdır. Bununla bağlantılı olarak, yargıçlar herkes için eşit koruma sağlayacak olan haklara ve özgürlüklere öncelik vermeli, hakların sınırlandırılmasını istisnai koşullar olduğunda meşru görmelidir. Bir başka deyişle, önceki hukuk kurallarına dayanan, fakat bununla yetinmeyerek olması gerekeni arayan Herkül yargıç olunmalıdır. Eşcinsellik gibi "toplumun ahlâkı" ile bireylerin özgürlüklerinin karşı karşıya geldiği konularla ilgili davalar bakımından da benzer yaklaşımın sürdürüldüğünü ifade etmek mümkündür. Türkiye'de, Anayasa Mahkemesi tarafından verilen Z.A. kararı, Dworkin'in söz konusu görüşleri çerçevesinde tartışmaya uygun mahiyette. 2017 gibi yakın bir tarihte verilen kararda mahkeme, eşcinsel olduğu için idare tarafından memuriyetten ihraç edilen başvurucu açısından özel hayata saygı hakkı ve ayrımcılık yasağının ihlal edilmediği sonucuna varmıştır. Bahsi geçen karar Dworkin'in görüşleri bağlamında ele alındığında hakları temel alan, hukukun genel ilkelerine, haliyle düşünürün görüşlerine uygun bir karar olarak görünmemektedir. Zira kararın temel hak ve özgürlüklerin tanınması ile eşitlik ilkelerine aykırı olduğu, "toplumun ahlâkı"na uygunluğun bir hedef olarak ortaya çıktığı sonucuna varılabilir.

Anahtar sözcükler: Eşcinsellik, Anayasa Mahkemesi, Dworkin, ahlâk, haklar, özgürlükler, etik, ilkeler, Herkül yargıç.

Giriş

2019 Mart'ında muhreç bir polis memuru verdiği bir röportajda şunları söylüyordu: "Yaşadığım zulmü kamuoyuna duyuruyorum, gerisi insanların takdiridir. Umarım bu yanlışlarından bir an önce dönerler ve beni çok sevdiğim mes-

(*) Ankara Üniversitesi Genel Kamu Hukuku-İnsan Hakları yüksek lisans öğrencisi. E-posta: ezgiduman1987@gmail.com.

leğime kavuştururlar. Bu bir lütuf değil aslında, ben hakkımı almadan ölmeyeceğim" (Tahaoğlu, 2019).

Polis memuru Osman'ın dile getirdiği hak ihlali Türkiye'de örneklerine daha önce rastlanan bir vakadan ileri geliyor: Bir devlet memuru, başka bir sebep olmaksızın, eşcinsel olduğu için ihraç edilir ve bu işlemle ilgili verilen hukuk mücadelesinde ayrımcı uygulamaların devamıyla karşılaşılır. Nitekim Osman da 2013'te, İçişleri Bakanlığı'nca cinsel yönelimi sebebiyle, "yüz kızartıcı suç işlediği" söylenerek ihraç edilen bir devlet memuru. İhraç kararının ardından idare mahkemesinde açtığı davayı kazansa da Danıştay, Devlet Memurları Kanunu'nun "memurluk sıfatı ile bağdaşmayacak nitelik ve derecede yüz kızartıcı ve utanç verici hareketlerde bulunmak" (657 sayılı kanun md. 125/E-g) maddesini hatırlatarak kararı bozdu.

Polis memuru Osman'a bu açıklamayı yaptıran ihraç kararı da, bu karara karşı hakkı ihlal edilenlerin adli mercilere başvurduğunda olumsuz neticelerle karşılaşması da yeni bir vaka değil. Nitekim araştırmaların, sivil toplum örgütlerince (STÖ) toplanan verilerin gösterdiği üzere lezbiyen, gay, biseksüel, trans, interseks ve diğer cinsel yönelimlere ve cinsiyet kimliklerine sahip (LGBTİ+) kişiler iş hayatında birçok ayrımcı uygulamayla karşılaşıyor.[1] Bu uygulamalar kimi zaman ihraçlara ya da işten çıkarmalara, yani kişinin memuriyet/iş hayatının tamamen sonlandırılmasına kadar vardırılabiliyor. Bu noktada beklenen, yargının devreye girmesi ve LGBTİ+ bireylerin haklarının savunulması bakımından eşitlikçi kararların verilmesidir. Fakat bu beklentinin karşılanmasında ciddi sorunlar bulunuyor.

Niğde'nin Bor ilçesinde din kültürü ve ahlâk bilgisi öğretmenliği yaparken, eşcinsel kimliği sebebiyle kamu görevinden çıkartılan Z.A.'nın Anayasa Mahkemesi'ne (AYM) yaptığı bireysel başvurusuna dair karar da[2] polis memuru Osman'ın durumuna benzer sebeplerden ortaya çıkmıştır. AYM'nin bu kararında, haklara üstünlük tanınması anlayışının etkili olmadığını gözlemlemek mümkün. Zira meşru bir kısıtlama sebebi olmamasına karşın, kamu yararı gerekçe gösterilerek hak ihlali gerçekleştiriliyor, fakat AYM başvurucunun haklarının ihlal edilmediği sonucuna varıyor.

Söz konusu kararın ve benzerlerinin çeşitli açılardan değerlendirilmeye muhtaç olduğunu düşünüyorum. Yargının ve onun öznelerinin diğer kamu kurumları ya da özel kişi ve kurumlarca yapılan ayrımcılığın değil, bu ayrımcılıkla ve hak ihlalleriyle mücadelenin parçası olması icap eder. Elbette niteliği ve incelediği konular bakımından AYM için bu durum hayli hayli geçerli.

Bu kararların alınışında, yargıçların izledikleri yol ve kararlarını dayandırdıkları referanslar sıkça karşımıza çıkan bir tartışmanın konusu. Bu tartışmayı icra

1 Bkz.http://kaosgldernegi.org/resim/yayin/dl/kamu_calisanlari_2018.pdf (Erişim tarihi: 4 Mayıs 2019) ve http://kaosgldernegi.org/resim/yayin/dl/ozel_sektor2018.pdf (Erişim tarihi: 4 Mayıs 2019).

2 Anayasa Mahkemesi, Z.A., 18 Ekim 2018, 2013/2928, RG: 6 Mart 2018-30352.

edenlerden biri de Amerikalı hukuk felsefecisi Ronald Dworkin. Ben de bu çalışmada Dworkin'in görüşleri ışığında bir tartışma yapmayı tercih ettim. Dworkin bu kararı görse ve kendisiyle kararla ilgili hasbihal etme şansımız olsa nasıl bir yorum yapardı ve Dworkin'in bahsettiği "Herkül yargıç", bahsi geçen vaka karşısına gelse nasıl bir yol izlerdi sorularının cevaplarını tartıştım. Zira yargıçların yorum yapmasında gözetilecek kriterler, haklar, kural-ilke ayrımı, ayrımcılık gibi konularda Z.A. kararını Dworkin'in görüşleri çerçevesinde değerlendirmemiz mümkün.

Çalışmada Dwrokin'in tasvir ettiği Herkül'ün verebileceği kararla Z.A. kararını karşılaştırdığımızda, AYM'nin bu karar bağlamında ilkeleri gözetmek, haklara üstünlük vermek yerine sadece kuralı göz önüne aldığını, bireysel haklar ve özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesi yerine toplumun ahlâkının korunması kaygısıyla hareket ettiğini göstereceğim. Haliyle "Herkül yargıç"ın önüne benzer bir vaka gelse bu yönde karar vermeyeceğini iddia ediyorum. Zira meşru bir kısıtlama sebebi olmamasına karşın, kamu yararı gerekçe gösterilerek hak ihlali gerçekleştirilmiş, fakat AYM başvurucunun haklarının ihlal edilmediği sonucuna varmış. Bu da "anayasal adalet ilkeleri" ve hakların üstün tutulması gerekliliği konusunda AYM'nin gereken aktiviteyi göstermediği anlamına gelir. "Anayasal adalet ilkeleri" ve hakların –düzenlemelere göre– herkes için, toplumun geneline ve siyasi iktidara uymayanlar için de koruma sağlaması lazım. Bu minvalde verilen karar aynı zamanda, bir grubun diğerleri karşısında daha değersiz görülmesini normalleştiren ve herkes için geçerli olması gereken haklar şemasının âdeta sadece heteroseksüel kişiler için geçerli kabul eden bir karar. Ortada herhangi kayda değer sınırlama sebebi olmamasına rağmen Anayasa'nın eşitlik ve insan haklarına saygı ilkesi gözetilmemiş, bunun yerine hukuk kuralına ve hukuk dışı unsurlara –toplumun ahlâkına, önyargılara– dayanılarak karar oluşturulmuş. Dworkin'in farazi "Herkül yargıç"ı, ilkeleri gözetecek, hakların korunmasından herkesi eşit olarak yararlandırma hassasiyeti güden, yanı sıra çağın gelişmelerine uygun karar verecek olan yargıçtır. Z.A. kararına konu vaka özelinde LGBTİ+'ların haklarını koruyucu ve geliştirici, bu minvalde eşitlikçi kararlar verecek yargıç "Herkül yargıç"tır. Hal böyleyken AYM'nin verdiği Z.A. kararının "Herkül yargıç"ın olası kararıyla örtüşmeyeceğini ve Dworkin'in aşağıda ele alacağımız görüşlerine aykırı olduğunu ifade etmek mümkün.

Bu aykırılığı ifade etmek için çalışmada, öncelikle, Z.A. kararının bir betimlemesini yapacağım. İkinci başlıkta Z.A. kararını "bütünlük olarak hukuk" yaklaşımı üzerinden irdeleyip Dworkin'in ele alışı çerçevesinde kural-ilke ayrımının ve ilkelerin üstün tutulması gerekliliğinin ne anlama geldiğini ortaya koyacağım. Amacım Z.A. kararında, Dworkin'in görüşlerinin aksine, ilkelerden hareket edilmediği şeklindeki argümanımı gerekçelendirmek. Akabinde, Z.A. kararında eşcinsel bir kişinin bu korumadan mahrum bırakıldığı iddiasını gündeme getirmek için, Dworkin'in hakların, siyaset karşısında koz kartı olabileceği-

ne ve bu yüzden herkes için, "azınlık"lar için de koruma sağlayabileceğine dair görüşlerini ifade edeceğim. Dördüncü başlığı Hart'ın ve Dworkin'in toplumun ahlâkına, önyargılarına göre kişiler hakkında yaptırım kararları verilmesi üzerine yaptıkları tartışmaya ayıracağım. Kişilerin somut zararlar görüp görmemesine değil, kişisel elem, önyargı ve kınamaya göre verilen yaptırım kararlarının tehlikeli niteliğini gündeme getireceğim. Son başlıkta Dworkin'in tarif ettiği ve somut dosyalar üzerinden konuşturduğu kurgu yargıcı Herkül'ü Z.A. kararı üzerine konuşturmaya ve bahsi geçen kararındaki yaklaşımla "Herkül yargıç"ın olası yaklaşımın arasındaki farkları işaretlemeye çalışacağım.

Bu çalışmanın son derece yaygın bir sorun olan LGBTİ+'lara yönelik hak ihlallerinin, ayrımcılığın mevzu edildiği bir mahkeme kararına dair ufuk açıcı, eşitlikten ve haklardan yana, eleştirel bir soruşturma ortaya koymasını hedefliyorum. Soruşturmanın hakların ve özgürlüklerin hayata geçirilebilmesi ve bu noktada yargının dönüştürücü rolünü oynaması için ortaya konulan tartışmalara katkı sunmasını umuyorum.

Şimdi çalışmanın esas meselesi olan Z.A. kararına yakından bakalım.

Z.A. kararı

AYM'ye Z.A. tarafından yapılan bireysel başvuruya sebep vakalar Z.A.'nın Niğde'nin Bor ilçesi Çukurluyu kasabasında bir ilköğretim okulunda öğretmenlik yapmaktayken vuku buluyor. Eşcinsel bir kişi olduğunu beyan eden Z.A. hakkında, 28 Nisan 1998 tarihinde soruşturma başlatılır. Gerek soruşturma kapsamında dinlenen tanıkların gerekse de Z.A.'nın kendi beyanlarına göre, Z.A.'nın eşcinsel ilişkiler yaşadığı sonucuna varılır. Soruşturmanın sonucunda Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) 3 Aralık 1998 tarihli işlemi ile başvurucunun öğretmenlik görevine son verir. Bu işleme karşı Z.A. tarafından Zonguldak İdare Mahkemesi'nde açılan dava neticesinde verilen kararda "öğrencilerle birebir iletişim halinde bulunan öğretmenlerin çocukların gelecekteki toplumsal rollerini tanımlayabilmeleri bakımından etkin ve belirleyici bir yere sahip olduğu" vurgulanır. Z.A.'nın açtığı bu dava reddedildiği gibi, Danıştay'a yapılan itiraz da sonuçsuz kalır ve Z.A.'nın işine geri dönme talebi kabul edilmez (Bkz. Z.A. kararı: par. 10-17).

Z.A. 2006 tarihindeki aftan[3] sonra yaptığı göreve iade başvurusundan ve bu başvurusunun reddedilmesinin ardından açtığı davadan sonuç alamaz (Bkz. Z.A. kararı: par. 18-24). Önceki idari ve yargısal başvuru yollarından bir sonuç alamayan Z.A. 7 Mayıs 2013 tarihinde AYM'ye bireysel başvuruda bulunur ve özel hayatın gizliliği hakkı ile ayrımcılık yasağının ihlal edildiğini belirtir. Bu iddialar "kendisinin bir suç fiili dahi oluşturmayan cinsel yönelimi sebebiyle memuriyete alınmaması" argümanı üzerinden şekillenir (Z.A. kararı: par. 41). Ni-

3 22 Haziran 2006 tarihli ve 5525 sayılı Memurlar ile Diğer Kamu Görevlilerinin Bazı Disiplin Cezalarının Affı Hakkındaki Kanun.

hayetinde AYM 18 Ekim 2017 tarihli kararı ve oy çokluğuyla "özel hayatın gizliliği hakkı ile eşitlik ilkesinin ihlal edilmediği" sonucuna varır.

AYM kararında birden fazla konuyu ele alıyor; ayrımcılık yasağı ve özel hayata saygı hakkının ne olduğuna, başvuruya konu vakanın nasıl nitelendirileceğine ve buna bağlı olarak başvurunun kabul edilebilir olup olmadığına dair görüşlerini belirtiyor. Ayrıca davaya konu vaka bağlamında kişilerin mahremiyet hakkına ilişkin beklentilerinin hangi noktaya kadar devam edebileceği, özel hayata müdahale konusunda devletin sınırlarının neler olduğu konuları da tartışılıyor. Mahkemece tartışılan en önemli noktalardan biri de özel hayata saygı hakkına müdahale. Dava konusu vaka bakımından mahkeme bir müdahalenin mevcudiyetini kabul etmekle birlikte, "hassas etik veya ahlâki" bir mesele olduğu iddiasıyla devletin takdir marjının genişleyebileceği şeklinde yorum yapıyor (Z.A. kararı: par. 36). Neticede Z.A.'nın başına gelen hakka müdahaleyi de bu kapsamda değerlendiren AYM, eşcinsel bir din kültürü öğretmeninin ihracını haklı görüyor. Gerekçesi Z.A.'nın kamu görevlisi, yaşı küçük öğrencilere ders veren bir öğretmen olması (Z.A. kararı: par. 35, 67, 70).

Anılan kararın oy çokluğuyla alındığını belirtmiştim. Karşı oy kullanan iki yargıç mevcut; AYM Başkanvekili Engin Yıldırım ve Üye Muammer Topal. Özellikle Yıldırım'ın uzunca bir gerekçe yazdığı karşı oy değerlendirmeye değer. Zira Yıldırım karşı oy yazısında (par. 25) cinsel yönelim ayrımcılığına dair uluslararası normlardan bahsettikten sonra, cinsel yönelimin –gerek varlığı gerek özgürce yaşanabilmesi itibarıyla– özel hayatın en önemli unsuru olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunuyor. Tam da bu yüzden cinsel yönelim ve bu yönelimle ilgili ilişkilere müdahale için "önemli ve ağırlıklı sebeplerin varlığı aranmalı" (Yıldırım: par. 35) ve Z.A.'nın ihracını, yani özel hayata saygı hakkının ihlalini haklı çıkarabilecek önemli ve ağırlıklı, hatta esasen herhangi bir somut sebep mevcut değil. Üstelik karşılaşılan muamele Z.A.'nın ekonomik geleceğini ciddi oranda sarsıntıya uğratacak, itibarını, haysiyetini zedeleyecek nitelikte, zira kişinin cinsel hayatına ait bir yönelim ve davranış yaptırıma tabi tutuluyor (Yıldırım: par. 44). Burada toplumun geneli tarafından "ahlâki" bulunmayan, yani "genel ahlâk"a aykırı görülen, birçok ayrımcılığın ve hatta nefret cinayetlerine varan şiddet vakalarının sebebi olarak addedilen bir yönelimin mevzu edildiğinin altını çizmek gerek.

Z.A. kararına, gerekçelere dair bu kısa anlatımdan sonra, Dworkin'in görüşleri bağlamında bir soruşturmaya başlayabiliriz.

Kural-ilke ayrımı ve bütünlük olarak hukuk bağlamında Z.A. kararı

Dworkin'e göre (2007: 46, 54), kurallar hukuki kararları almada tek başına yeterli değil ve "adalet, hakkaniyet ya da ahlâkın başka bir boyutunun gerektirme-

sinden dolayı uyulması gereken standart" olarak tanımlanan ilkeler de yargıçlar tarafından göz önüne alınmalı. Zira yorum faaliyeti sırasında yargıç, en iyi siyasi-ahlâki anlama ulaşmalıdır. Bir başka deyişle, Dworkin'e göre, yorum faaliyeti aynı zamanda "adaleti en iyi nasıl gerçekleştirebiliriz?" sorusuna cevap aramak anlamına gelir (Martinich ve Xiao, 2010: 100) ve bu da ilkeleri esasa almakla ilgilidir. Bu minvalde Z.A. kararında ilkelerin esasa alınıp alınmadığına bakacağız. Fakat önce Dworkin'in kural-ilke ayrımına dair görüşlerini ve bütünlük olarak hukuk yaklaşımını genel çerçevede inceleyelim.

Kural-ilke ayrımıyla yargıcın takdiri meselesi birbiriyle bağlantılı. Takdir, somut vaka özelinde bir kural olmadığında ya da belirsizlik varsa olur. Genellik ve soyutluk gereğince bu tür boşluklarla her zaman karşılaşılması mümkün. "[Hukuk] hâkimler ve diğer yetkililere yalnızca varmaları gereken kararlar için öneride bulunmaz, onların tanımak ve dayatmakla görevli oldukları kesin standartları da ortaya koyar" (Dworkin, 2007: 76). Dworkin (62) yargıcın kararından, hatta davaya konu vakadan önce mevcut olan ve hukukun kurallarla beraber parçası olan birtakım ilkelere göre de karar verilmesi gerektiği görüşünde ve bu, *Hukukun Hükümranlığı* kitabında "bütünlük olarak hukuk" şeklinde ifade ediliyor. "Bütünlük olarak hukuk" yaklaşımı geçmiş kanunlara ve içtihada bağlı olmak gerekliliğini içerir. Mevcut metinlerin kişisel ve siyasi ahlâk ilkelerinden kaynaklanması sebebiyle hukuki addedilmesi söz konusu (Dworkin, 2018: 130). Hülasa bu argüman yorum faaliyeti sırasında hukukun daha kapsamlı bir şekilde ele alınması gerektiğine işaret eder (Réaume, 1989: 380).

Nitekim Dworkin'e göre, hukuki kararlar verilirken ilkelere göre hareket edilmesi, adalet anlayışının bütünlüğünün bir gereği (Dworkin, 2018: 213, 214; Türkbağ, 2007: 91). Dworkin ahlâki argümanı kanunun ne olduğunu tanımlamanın ayrılmaz bir parçası olarak tahayyül eder. Adaletli ve bütünlüklü bir karar verilebilmesi için kanun ve içtihat metinlerinin yanında ilkelerin de göz önüne alınması lazımdır. Hukuki kararların hukukun bütününe uygun olması topluluk olmakla ilgilidir (Réaume, 1989: 138, 384). Söz konusu görüş, aynı zamanda, Hart'ın ve Austin'in savunduğu hâkimin takdiri/hukuk yaratması anlayışına bir tepkidir. Bu anlayışlara göre, hukuk sadece kurallardan ibarettir. Kuralların çözüm sunmadığı noktada ise hâkimin takdiri devreye girer. Fakat Dworkin'e göre (Dworkin, 2007: 46), "hukuk kurallardan ibarettir" anlayışı ile hâkimin hukuk yaratmasını aynı anda kabul etmek ciddi bir çelişkidir.

"Yargıcın takdiri sadece hukuk kuralları, yani kendisini yetkili kılan standartların altında kendini gösterecektir" yaklaşımını savunmak mümkün değil. Zira kurallar genel ve soyut olur. Bu sebeple kurallara sıkı sıkıya bağlılık yargıcı her zaman çözüme götüremez. Haliyle anılan pozitivistlerin takdirden kastı "güçlü anlamıyla takdir", yani kural mevcutsa buna sıkı sıkıya bağlılık, kural yoksa ya da belirsizse muhakeme yoluyla sonuca varmaktır (Dworkin, 2007: 59, 60). Bu, aynı zamanda hukuki belirlilik üzerine bir tartışmadır. Dworkin bu noktada *ex*

post facto kanun yapıldığını iddia ediyor ve bu durumu eleştiriyor (71). Ona göre, "bir zor davada –mevcut bir kuralın bulunmadığı hallerde– hakim gelecek için yeni bir kural yaratıncaya dek hukuki yükümlülük yok. Hakim yeni kuralı davanın taraflarına uygulayabilir, fakat bu mevcut olan bir yükümlülüğün dayatılması değil, *ex post facto* kanun yapılmasıdır" Bu tür bir kanun yapım faaliyeti, yani yargıçların kendi sübjektif fikirlerine uygun karar vermeleri yerine, yargıçların kendi sübjektif fikirlerini değil, hukukun ne olduğunu ortaya koymaları ve kararlarını bu yönde vermeleri icap eder (Özkök, 2002: 104). Bu ilkelere bağlılık neticesinde ortaya çıkacak olan belirlilikle vuku bulabilir, zira vatandaşlar –bir kanun maddesi olmasa ya da kanun belirsiz olsa dahi– hukukun neye göre seçileceğini, değiştirileceğini ve geliştirileceğini bilebilir durumda olur. Böylece yargı kararları cebirle ilgili değil, kanun koyucu ve uygulayıcıların yükümlülükleri temelinde açığa çıkar (Dworkin, 2018: 268).

Eşitlik ilkesi "bütünlük olarak hukuk"un, bunun temeli olarak ortaya konabilecek objektivizmin hem sebeplerinden hem de neticelerinden biri. Zira Dworkin'e göre, gerek çoğunluğun temsilcisi olan yasamanın gerekse de yargıçların dayanacağı bütünlüklü ilkelerin mevcudiyeti herkes için koruma sağlar. Dworkin herkes için geçerli olan ilkelerin olduğu bir şemadan bahseder ve bu şema bütünlüklü bir biçimde yorumlanmalıdır. "Ahlaki bir özne olarak devlet", fiillerini haklı kılan siyasi ilkeleri kullanırken tutarlı ve istikrarlı olmak için bu şekilde hareket etmelidir (Gregory, 2006: 195). Bütünlüklü şekilde uygulanması icap eden bu şemanın üstün olmadığı bir ortamı, Dworkin (2018: 268, 303), "talimname toplumu" olarak niteler ve ona göre, talimname toplumu "iktidarla aynı çizgide olanlara taviz verilen toplumdur" Düşünüre göre, eğer bir talimname toplumunda yaşamıyorsak, yargı kararları adalet, hakkaniyet ve usule uygunluk ilkelerinin her vakada ve eşit olarak devreye girmesiyle zuhur eder. Böylece bir gruba, diğerinin lehine taviz verme durumu yaşanmaması için gereken çaba gösterilmiş olur. Peki, AYM'nin Z.A. kararında söz konusu çaba gösterilmiş mi?

Kısaca Z.A. kararında gündeme gelen çeşitli anayasal ve yasal kuralların belirsiz ya da eksik olup olmadığına bakacak olursak, en başta özel hayata saygı hakkı (Anayasa madde 20) ve ayrımcılığa ilişkin düzenlemelere (Anayasa madde 10) bakmak icap eder. Özel hayata saygı gibi çok geniş bir alana tekabül eden, kapsamının belirlenmesi zor bir hak ile ayrımcılık gibi değişen koşullarla birlikte sürekli kapsamı ve anlamı değişen bir olguyu yorumlamak zorunlu. Kaldı ki zaten anayasalar, misyonları gereği, daha genel ve soyut düzenlemeler barındırır. Bu yüzden ilgili mahkemelerce bazı kısımlar (örneğin kanunların hangi çoğunlukla çıkacağı gibi) hariç yorumlanmaları icap eder. Bireysel başvuruya konu kanun metniyle[4] mahkeme kararlarında "öğretmenlik mesleği ile bağdaşma-

4 10 Haziran 1930 tarihli ve 1702 sayılı İlk ve Orta Tedrisat Muallimlerinin Terfi ve Tecziyeleri Hakkında Kanun'un 27. maddesinin 1. fıkrası.

yan iffetsizlik", "Türk toplumunun cinsel ahlâk kurallarına aykırılık teşkil ettiği ve toplumun değer yargıları ile örtüşmediği" gibi muğlak ifadelere yer verildiğini gözlemliyoruz.

Z.A. kararı bakımından öncelikle altı çizilmesi gereken husus, bir bireysel başvuru sonucu verilmiş AYM kararının, yani doğrudan anayasal adalet ilkelerinin söz konusu olmasıdır. Dworkin Amerikan Yüksek Mahkeme kararlı üzerinden bir tartışma yürütüp ve mahkemenin pişmanlık yaratacak kararlarının daha çok anayasal adalet ilkelerinin uygulanması konusunda pasif kalınan kararlar olduğunu belirtiyor (Dworkin, 2018: 468). Amerikan Yüksek Mahkemesi'yle Z.A. kararını veren AYM arasında, Dworkin'in bu fikirleri bağlamında bir analoji yapacak olursak, anayasal adalet ilkeleri gerektiriyorsa, AYM, anayasa adına müdahalede bulunmak ve bu ilkelere kararlarında öncelik vermekle yükümlü. Başvuru ile ilgili yorumunun temelini de bu oluşturmalıdır. Zira aşağıda başka bir bağlamda tekrar değinileceği gibi, "Anayasa'nın yetkin herhangi bir yorumu, [...] bazı anayasal hakların tam da çoğunluğun, adaletin neyi gerektirdiğine dair kendi kanaatlerine uymasını engellemek üzere tasarlandığını kabul etmek zorundadır" (Dworkin, 2018: 469).

Mesele bu çerçevede ele alındığı için hukuk sisteminin dayandığı ilkeler, yani anayasal ilkeler, davanın zorunlu tartışma konusu olmalıdır. Kararın içerisinde yer aldığı hukuk sistemi anayasal bir sistem olduğu için dayanılacak temel ilkelerin bulunabileceği temel kaynaklardan biri, hatta en önde geleni de Anayasa'dır. "Genel esaslar" başlığı altında, insan haklarına saygı (m. 1), temel hak ve hürriyetlerin korunması (m. 5) ve eşitlik ilkelerine (m. 10) yer veriliyor ve bu ilkeler çalışmaya konu olan Z.A. kararı ile doğrudan ilgili. Kişinin ayrımcı bir muamele neticesinde mahrum bırakıldığı hakkı, AİHM'e atıfla, özel hayatın gizliliği hakkıdır. Kişilerin gerek kamuda gerek özel sektörde oldukça geniş alanda iş bulmalarının engellenmesi özel hayata saygı hakkının ihlali kapsamındadır. Kaldı ki burada tartışma konusu edilen kişinin cinsel hayatıdır. AYM de özel hayata saygı hakkının koruduğu hukuki değerin "kişisel bağımsızlık" olduğunu, kişinin mahrem alanı içinde vuku bulan, haliyle özel hayata dair olduğu şüphesiz olan cinselliğin bu kapsamda olduğunu ifade ediyor (Z.A. kararı: 32, 65). Fakat bu tespitlere rağmen AYM başvurucunun özel hayatına saygı hakkının ve ayrımcılık yasağının ihlal edilmediği sonucuna varıyor. Gerekçesinde 1702 Sayılı Kanun'un[5] 27 maddesine atıf yaparak "muallimlik sıfatı ile telif edilmeyen iffetsizlik"e dayanıyor. Mahkemece başvurucunun okula yansıyan davranışları olduğu kanısına varılıyor ve bunlar kanun metninde belirtilen "öğretmenlik sıfatıyla bağdaşmayan davranış" kapsamında ve bu sebeple idarenin müdahalesi ölçülü ve gerekli olarak değerlendiriliyor (Z.A. kararı: 73, 74).

Dworkin'in ilkelere dair yaklaşımından uzaklaşıldığını görüyoruz. Zira özel

5 10 Haziran 1930 tarihli 1702 sayılı İlk Ve Orta Tedrisat Muallimleri in Terfi Ve Tecziyeleri Hakkında Kanun.

hayata saygı hakkı insan haklarına dayalı olma ilkesiyle ilgilidir ve karara ilke aleyhine yorumlama yoluyla ulaşılmıştır. Kanun metni, mahkeme kararları ve idarenin işlemine dayanak olarak sunduğu gerekçesi âdeta hukuk siteminin dayandığı söz konusu ilkelerden soyutlanmış ve kendi başına bir olgu haline gelmiştir. "Muallimlik sıfatına telif edilemeyecek davranışlar"ın neler olduğuna dair belirleme yapılırken idareden yerel mahkemelere ve nihayetinde AYM'ye kadar, anayasal ilkelere uymakla yükümlü tüm aktörler, insan haklarına saygı ve eşitlik ilkesini gözetmekle yükümlüdür. Zira bu ilkelerin genel esaslar arasında olduğu bir anayasal düzende hareket edilmesi, belirlemeler yapılıp kararlar alınması söz konusudur. Fakat Z.A. kararında AYM yargıçları başvuruya konu işlemin, akabinde itiraz üzerine verilen kararların dayanağı olarak sunulan kanun metninin nasıl bir anayasal düzen içerisinde, hangi ilkelerin gözetildiği genel hukuki çerçevede doğduğunu dikkate almak yerine, vakanın içine doğduğu toplumsal yapıya, genelin hassasiyetlerine göre karar veriyor. Özel hayata saygı hakkının –somut bir gerekçe olmaksızın– sınırlanması hukuki görülüyor ve hangi mesleği icra ederse etsin, birçok insanın hayatında olması normal karşılanan ve bu bahisle "muallimlik mesleğiyle telif etmediği" düşünülmeyen davranışlar, Z.A.'nın sırf eşcinsel olması hasebiyle "anormal" ve mesleğine aykırı olarak değerlendiriliyor. Neticede, Anayasa başta olmak üzere, 1702 Sayılı Kanun'un ve ortaya konan mahkeme kararlarının etkileşimde olduğu başkaca hukuk kuralları ve ilkelerini gözetmeyen bir mahkeme kararı ortaya çıkıyor. Bu sebeple bütünlüklü bir hukuki yaklaşımından bahsedilmesi mümkün değildir.

Anayasa'nın dayandığı bir diğer ilke olan eşitlik ilkesi açısından da benzer bir durumdan bahsedilebilir. Anayasa'nın 10. maddesinde, kanun önünde herkese eşit muamele yapılmasından bahsediliyor. Dworkin bu ilkeyi iki yönlü ele alır ve Anayasa'daki ele alışın daha açık ve derinlikli halini sunar. Buna göre, her insan eşit ilgiye layık olarak görülmeli, diğer yönden her insanın iyi hayat görüşüne eşit saygı gösterilmelidir. Devlet belirli bir hayat biçiminin diğerlerinden "doğal olarak" daha değerli olduğu ya da daha değersiz olduğu argümanı üzerinden muamelede bulunamaz (Langton, 1999: 315, 316). Tam bu noktada Z.A. kararına karşı oy kullanan Yıldırım'a geri dönmek istiyorum. Zira burada Dworkin'in yukarıda izah etmeye çalıştığım eşitlik anlayışının açılmış halini görüyoruz. Yıldırım'a göre (Yıldırım: par. 25), "özel hayat kavramı, [...] kişinin herhangi bir dış müdahaleye maruz kalmadan kendi hayatını arzuladığı şekilde sürdürmesini güvence altına almaktadır" ve "cinsel yönelim özel hayatın önemli bir unsurudur" Cinsel yönelimin sadece varlığı değil, yaşanması da bu unsura dahildir. Bir başka deyişle, nasıl ki heteroseksüel insanların cinsel yönelimine uygun cinsel veya duygusal ilişkiler geliştirme hakkı mevcutsa ve bu da özel hayata saygı hakkının sınırları içindeyse, eşcinsel ilişkiler bakımından da benzer bir durum mevcuttur. Bu bağlamda devlet, eşcinsel bireylerin cinsel ve duygusal ilişki geliştirme hakkını tıpkı heteroseksüel insanların aynı haklarını tanı-

dığı ölçüde tanımalıdır. Yani esasen Yıldırım somut vaka özelinde eşitlik ilkesinin kapsamına işaret ediyor ve isabetli bir biçimde fiiliyata dökülmesi engellendikten sonra eşcinselliğin varlığına gösterilen saygının eşitlik ilkesini sağlamaya yetmeyeceğini belirtiyor.

AYM kararındaysa yargı mercileri eşcinsel kimliğinden dolayı Z.A.'ya daha değersizmişçesine muamelede bulunulmasını onaylamış, hukuka uygun bulmuştur. Bu karar Z.A.'nın karşılaştığı ayrımcı uygulamaların bir devamı niteliğindedir. Kanunlarda belirtilen ve başkalarına uygulanan haklar görmezden gelinip, Z.A.'ya ve onun yaşam düşüncesine gösterilmesi gereken saygı gösterilmemiş oluyor. Buna bağlı olarak karar, Anayasa'da ifadesini bulan haliyle kanun önünde eşitlik ilkesine de, Dworkin'in anlatımıyla eşitlik ilkesine ve ilkelerin öncelikli olması fikrine de aykırıdır. Sadece AYM'nin başvurucuya eşcinsel kimliği sebebiyle ayrımcı muamele yapılmasının hak ihlali olmadığını belirlemesi değil, Anayasa'da yer alan ilkelerin hayata geçirilmesi konusunda gereken özeni göstermemesi yönünden de eşitlik ilkesine aykırılık mevcuttur. Zira Dwrokin'de görüldüğü üzere, bütünlükle eşitlik arasında organik bir bağ mevcut ve bunlar aynı zamanda her bireyin değerli olduğu varsayımıyla temellenir. Haliyle düşünüre göre, devletler her vatandaşı için eşit ilgi ve saygı göstermelidir (Réaume, 1989: 407; Langton, 1999: 314). Fakat AYM kararında bu kaygıdan imtina edildiği ve her vakada, eşit ilkeler kümesinin icra edilmesi, bir başka deyişle "devletin tek sesle hareket etmesi" için gereken çabanın gösterilmediğini gözlemlemek mümkündür.

Mahkeme'nin karar verirken özel hayata devletin bir müdahalesi olduğu konusunda şüphesi olmadığını belirtmiştim. Haliyle sunulan en önemli gerekçe esasen bu başlıkta ortaya konan ilkelerin yok sayılabilmesi için gerekli ve yeterli birtakım amaçların olduğudur.

Haklar ve sınırlandırılma kriterleri

"İlkeler hakları tanımlayan önermelerdir [...]" (Dworkin, 2007: 124). Bu anlamda ilke ve hak kavramı organik olarak ilişki içinde ve ilkeye dayanarak karar vermek demek aynı zamanda hakların esas alınması anlamına gelir. Zira "ilke argümanları hak temellidir" (Langton, 1999: 315). Başka bir deyişle Dworkin tarafından ilkelerin hukukun zorunlu unsuru olarak görülmesi aynı zamanda "haklar teziyle", yani bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesiyle ilgilidir (Özkök, 2002: 103). Yukarıda belirtildiği gibi, Anayasa'da bu çerçevede bir belirleme mevcut ve insan haklarına saygı ve temel hak ve özgürlüklerin korunması temel ilkeler arasında yer alıyor.

Nasıl ki mevcut olan olgular doğrudan hukuk olamıyorsa, toplumun çoğunluğu tarafından sahiplenilen kabullerin de hukuka aktarılırken değer mevzusuna bakılması gerektiği düşünülür. Yani toplumun geneli bir kuralı benimsemiş

olsa da bunun hukuk normu halini alabilmesi, "insan hakları", "hukukun genel ilkeleri" gibi ölçütlerle yapılacak bir değerlendirme sonucu olabilir (Can, 2011: 155). Dworkin'e göre (2007: 227; 2018: 226), ilkede adil olan, anayasal düzene sahip bir toplum bile adaletsiz kanunlar ve siyasetler üretebilir. Ayrıca kanunların kaynağı kanun koyucu, yani yasama, temsilî demokrasilerde çoğunluğu temsil eden organdır. Bu yüzden eşitlikçi yaklaşmama riski her zaman karşımıza çıkabilir – çoğunlukla da çıkar. Zira bir de toplumda "azınlık" mevcut ve kanunlar Dworkin'in Marx'a atıf yaparak belirttiği gibi (2007: 248), "baskın sınıfın zayıf olana empoze ettiği fatihin hukuku olmamalıdır" Aksine "gücün dikkate alınan hedefler için ne kadar kullanışlı olursa olsun, bu amaçlar ne kadar faydalı ve asil olursa olsun" haklar ve yükümlülükler izin vermedikçe veya gerektirmedikçe kullanılmamasını ifade eder ve bu anlamda esas olarak "azınlıklar" için güvence sağlar ya da daha doğrusu sağlamalıdır.

"Azınlık" ya da "çoğunluk" olmayla ilgisiz; insan olmaktan ve toplum halinde yaşamanın ortaya çıkardığı ilkelerden neşet eden, kanun ve bunun kaynağı olan yasama ya da herhangi başka bir yetkili merci tarafından insanlara sunulmuş olmayan güvenceler devreye girer: haklar. "Devlet bu hakların ne olduğu konusunda tek sesle konuşmalı ve bu hakları herhangi bir anda herhangi bir kişi için reddetmemelidir" (Dworkin, 2018: 279). Özkök'e göre (2003: 101), haklar ahlâki kişiden türer ve insan onuruyla ilgilidir. Bu yüzden aynı zamanda eşitlik ilkesini yansıtır. Hakları ciddiye aldığını iddia eden bir yönetim bu ikisini, yani "insan onuru" ve "eşitlik" kavramını temel alır. Herkes/tüm insanlar aynı saygıyı ve ilgiyi hak eder (Dworkin, 2007: 241). Bu yüzden kanunların her zaman herkes için –bilhassa "azınlıklar" açısından– tesis edemediği adaleti haklara dayanarak tesis etmek mümkün olabilir.

Dworkin hakların "azınlıklar" için önemini şu şekilde ifade eder:

> Yasaların gövdesi –sosyal, ekonomik ve dış politikayı tanımlayan ve uygulamaya koyan bölümü– tarafsız olamaz. [Oysaki haklar tarafsızdır, tüm insanlar eşit olarak sahiptir.] O en büyük bölümü içinde genel yarar görüşünü ifade etmelidir. Haklar kurumu bu yüzden çok önemlidir, zira o, çoğunluğun azınlıklara vermiş olduğu, onların saygınlık ve eşitliğine saygı gösterileceği sözünü temsil eder (2007: 248).

Kanunlar düzenlenirken haklar esas alınmalıdır. Fakat bunun yeterli olmadığı ve davaya uygulanacak kuralların belirsiz olduğu koşullarda, Dworkin'e göre, yargıçların haklar lehine karar verme ödevine sahip olduğunu söylemek mümkündür (Demirdal, 2014: 813). "Yani bir hakla kolektif bir amaç karşılaştığında hakka üstünlük verilmesi önerilir" (Türkbağ, 2007: 91); böylece haklar siyasi fiiller karşısında koz olarak ele alınabilir.

Özellikle anayasal haklar açısından böyle bir durum söz konusudur. Zira meclisten bir yasanın geçmesiyle insanların sahip olduğu haklar –anayasal haklar– değişmez. Haliyle herkes için adaletin tesis edilmesiyle anayasal haklar ve

özgürlükler arasında sıkı bir bağ mevcuttur ve "[...] en iyi adalet teorilerinin hak kabul ettiği bazı kaynak, özgürlük veya fırsatları insanlara tanımadığı takdirde, onu üreten usuller ne kadar hakkaniyetli olursa olsun, adaletsizliğe neden olur" (Dworkin, 2018: 228).

AYM kararına geri dönecek olursak, Z.A.'nın cinsel yönelimi sebebiyle toplumsal olarak "azınlık"ta kalan olarak addedilmesi mümkündür. Zaten günümüzde LGBTİ+'lar için cinsel "azınlıklar" ifadesini kullanan yazarlar mevcut (örneğin bkz. Karadağ, 2008: 17, 18). Bu öğretmenlik de olsa, kamu görevleriyle ilgili kanunlar –diğer ilgili kanunlar gibi– tüm insanların, bunun bir parçası olarak da "azınlıklar"ın haklarını eşit şekilde temin etmelidir. Bir muğlaklık ortaya çıkmışsa, o zaman yargıcın hakları esas alan anlayışı devreye girmelidir. Kaldı ki Dworkin anayasayı ve anayasal haklara daha farklı bir önem atfeder. "Anayasa'nın hedeflerinden biri de bireylerin, çoğunluğun doğru olduğunu düşündüğü şeylerden korunmasıdır" (Dworkin, 2018: 312). Ayrıca anayasal kararlar tüm mahkeme kararlarını etkileme gücüne sahiptir. Dworkin "yerçekimi kuvvetine sahip" olarak nitelendirdiği anayasal kararları bu sebeple de farklı değerlendirir (Martinich ve Xiao, 2010: 102).

Bir yanda öğretmenlik mesleğine aykırı davranıştan bahseden yasal düzenleme ve Z. A'nın eşcinsel olması sebebiyle ortaya çıkan davranışlarını bu yasayla örtüştüren mahkeme kararları, diğer yanda ise özel hayata saygı gibi bir temel hak ve bu hakka müdahale ile açığa çıkan eşitsizlik durumu mevcuttur. Doğrudan AYM'ye bireysel başvuru kapsamında görülmese de Z.A.'nın çalışma, kamu görevine girme hakkı ve cinsel özgürlüğü de ihlal edilmektedir. Tam bu noktada hakların Dworkin'in teorisinde koz kartı olarak görülmesinden yola çıkılması lazımdır. Bu da hakların öncelikli olarak değerlendirileceği şeklinde yorumlanabilir (Özkök, 2002: 105). Başvuruya konu mahkeme kararlarında eşcinsel olma durumundan bahsediliyor fakat eşcinsellik sebebiyle ortaya çıkan ve mahremiyet alanında yer alması icap eden ilişkiler gerekçeye yansıyor. Yargılamada genelde meslek hayatı dışındaki ilişkilerin mevzu edildiğini, hele de meslek hayatına yansıyan bir davranışının gündeme gelmediğini görürüz. Velev ki Z.A.'nın meslek hayatına eşcinselliği yansımış, yine de özel hayata saygı hakkının ihlal edilmesi, yani memuriyetten ihracı için yeterli gerekçe olamayacağı kanaatindeyim. Özel hayata saygı hakkının temeli kişilerin mahrem alanlarına dokunulmamasıdır. Kararda Z.A.'nın özel hayatına, hem de cinsellikle ilgili alanına müdahale mevcuttur. Ayrıca bu müdahale öğretmenlik mesleğinden alıkonulmayla neticeleniyor, yani başvurucu öğretmenlik mesleği yapmaya "ahlâki[6] olarak" ehil görülmüyor. Esasen bahsedilen bir nevi diğer insanlardan daha aşağı görülme halidir. Karşı oy kullanan Yıldırım'ın bu konudaki tespitinden bahsetmiştim; Yıldırım "kişilerin cinsel hayatlarına dair bir takım olay ve olguların

6 Burada kullanılan "ahlâk" kavramı bazı hukuk felsefecilerinin de tercih ettiği gibi etik kavramı ile aynı ya da benzer anlamda kullanılmamıştır. Kastedilen "toplumsal ve geleneksel ahlâk"tır.

böylesi ağır yaptırımlara sebep olmasının itibarı, haysiyeti, öz algısı, öz saygısı üzerinde olumsuz neticelere sebep olabileceğini" belirtmişti. Bu açılardan bakıldığında özel hayata yapılan müdahale neticeleri itibarıyla da Z.A.'nın saygınlığını zedeliyor. Ezcümle AYM yargıçlarının kararı ve karar gerekçesi bu tutumun bir devamı niteliğinde. Dworkin'in görüşlerinin aksine, haklar yanlısı karar verme koşulları varken mahkeme burada tercihini aksi yönde kullanmıştır.

Akıllara ister istemez şu soru geliyor: Başvurucu heteroseksüel bir kişi olsaydı ve benzer, fakat bu kez heteroseksüel ilişkileri gündeme gelseydi, aynı şey başına gelir miydi? Bu sorunun sorulduğu ve cevabının tartışmalı olduğu her durumda, Dwrokin'in her insanın eşit muameleyi hak ettiği ve hakların "azınlıklar"ı koruyucu şekilde ele alınması gereğini savunduğu yaklaşımdan uzaklaşıldığını söylemek mümkün.

İşkence yasağı gibi devletin sınırlama getiremeyeceği/mutlak olarak düzenlenmiş az sayıdaki belli haklar dışında, insan haklarının sınırsız olmadığı konusunda ortak bir anlayış mevcuttur. Nitekim yaşam hakkı bile AİHS'te mutlak olarak düzenlenmiyor. Dworkin'in yaklaşımına göre de haklar sınırlanabilir. Fakat eşitlik anlayışı sebebiyle bu sınırlamalar istisnai olarak ve sadece belli koşullar/ilkeler doğrultusunda vuku bulabilir. Bu ilkeler kararda kamunun müdahalesi ve kamu yararı ile bireyin menfaatleri arasındaki denge bakımından tartışılıyor ve bireyin hakkının sınırlanması bakımından gereken koşulların sağlandığı sonucuna varılıyor. Mahkemece atıf yapılan AİHM kararlarına göre, "her ne kadar bireyin varlığının ve kimliğinin esaslı bir yönü söz konusu olduğunda devletin takdir yetkisi darsa da hassas etik veya ahlâki meseleler söz konusu ise, ayrıca Avrupa Konseyi'ne (AK) üye devletlerarasında konsensüsün olmadığı konular mevzu bahisse devletin takdir alanı genişleyebilir" (Z.A. Kararı: par. 36). AYM bu görüşe katılıyor (Z.A. Kararı: par. 67) ve "kamu görevlilerinin mesleki hayatlarıyla bütünleşen bazı özel hayat unsurları açısından sınırlamalara tabi tutulabileceklerini" ifade ediyor.

Bu düşüncenin bir sonucu olarak, kararda öğretmenlik mesleği bakımından özgün belirlemeler yapılıyor. AYM, AİHM kararlarına atıf yaparak, yaşı küçük öğrencilerin öğretmenlerinin tutumundan etkilenebileceğinin hesaba katılması gerektiğini savunuyor (Z.A. Kararı: par. 35). Mahkemeye göre (Z.A. Kararı: par. 70, 80), "öğretmenlik mesleği, niteliği gereği çocukların sağlıklı yetiştirilmeleri ve haklarının korunması ile yakından bağlantılıdır. [...] Bu nedenle küçük çocukların eğitilmesinde öğretmen olarak çalışmak isteyenlerin diğer kişilerin tabi olmadığı bazı sınırlamalara tabi olmaları doğaldır". Bu paragraftaki gerekçeye binaen mahkeme, hakka yönelik müdahalenin meşru bir amaca dayandığı kanısına varıyor.

Dworkin bir hakkın sınırlanması için üç tutarlı zemin olduğunu öne sürer. Birincisi, hak tarafından korunan değerler gerçekten tehlikede olmayabilir ya da tehlike çok hafif olabilir. İkincisi, gerçekten yarışan bir hakkın olduğu ka-

nıtlanmış olabilir. Üçüncüsü, hakka müdahale edilmemesi durumunda ödenecek olan bedelin çok ağır olması durumu mevcuttur (Dworkin, 2007: 243). Birinci zeminden değerlendirilirse, Z.A.'nın hakkının ağır şekilde ihlal edildiği ve neticelerinin son derece ağır olduğu gözlenebilir. Bu neticelere daha önce yer vererek Z.A.'nın "öz saygısı"nın ciddi anlamda zedelenebilecek şekilde çalışma hayatının nihayete erdiğini belirtmiştim. AYM'nin kararında çocukların hakları gibi farklı hak kategorilerine değinilmişse de bu tarz bir yarışmanın somut olarak ortaya konduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta başvurucunun hakkının sınırlanmaması durumunda bir başka hakkın ihlal edileceğine dair tehlikeden bile bahsedilmiyor.

Son kriter bakımından da benzer belirleme yapılabilir. Her ne kadar kararda mutabık olan yargıçlar, başvurucunun hakkının kısıtlanmaması durumunda kamunun, özelde çocukların üstün yararının zedeleneceğini iddia etmişse de Yıldırım'ın karşı oy yazısında belirttiği gibi (par. 35), mahrem alana müdahale olduğu için ciddi önemli ve ağırlıklı sebeplerin mevcut olması icap eder. Zira bireyin cinsel yönelimi, haliyle bu yönelim çerçevesindeki ilişkileri özel hayatın en mahrem unsurlarındandır. Buna bağlı olarak Yıldırım (par. 29, 36), AİHM kararlarına da atıf yaparak, bu sınırlamaların meşru sayılabilmesi için kişinin özel hayatında vuku bulan fiillerinin meslekî hayatı, ilişkileri ve görevine olumsuz etkilerinin somut olarak ortaya konulması gerektiğini belirtir. Fakat başvurucunun maruz kaldığı işlemler meslekî yetersizlik gerekçesine dayanmıyor. Hatta soruşturma raporunda ve AYM'ye gönderilen cevapta tersini gösterir bilgiler mevcut (Yıldırım: 37-39). Z.A. kararında somut olarak ortaya konulmuş müdahaleyi haklılaştıracak kadar önemli ve ciddi bir durumdan, yani "fazladan bedelle ilgili özel bir şeyden", hatta kamunun ödeyeceği fazladan bir bedelden bile bahsedilemez. Kaldı ki esasen hak ihlalinin gerçek sebebinin ne olduğu konuyla ilgili mahkeme kararlarında açıkça belirtiliyor. Her ne kadar AYM idarenin işlemi cinsel yönelimle değil, görev yaptığı okula yansıttığı davranışlarla ilgili olduğunu iddia etse de (Z.A. Kararı: par. 74) ihraç kararının müsebbibi cinsel yönelimin ta kendisidir. Zonguldak İdare Mahkemesi "cinsel kimliğe dayalı hayat tarzı"ndan, eşcinselliğin "Türk toplumun cinsel ahlâk kurallarına" ve "toplumun değer yargılarına" aykırı olduğundan bahsediyor. İdare Mahkemesi'nin bu ifadeleri temel "sorunun" başvurucunun cinsel yönelimi olduğunu ortaya koyar nitelikte. Tam bu noktada Dworkin'in şu sözüne atıf yapmak icap ediyor: "Toplumun bir hakkın genişletilmesi için fazladan bir bedel ödeyecek olması, bir kez kısıtlanmış bir hakkın kısıtlanması için argüman olamaz. Bu fazladan bedelle ilgili özel bir şey olmalıdır [...]" (Dworkin, 2007: 242).

Karara konu vakada, toplumun ödediği bir önemli ve ağır bir bedelden, hatta bir bedelden bile bahsetmek mümkün değilken, tek ağır bedel Z.A.'nın ödediği bedeldir. Zira maruz kaldığı idari işlem sebebiyle tekrar iş bulma olasılığı –branşı da düşünüldüğünde– bir hayli zordur. İdarenin işlemleri bir nevi başvu-

rucunun iş hayatını ciddi anlamda zora sokma ve ekonomik anlamda sıkıntı yaratma riski barındırıyor. Ayrıca "kişilerin özel hayatlarının en mahrem kısmını oluşturan cinsel hayatlarına ait davranışları, faaliyetleri ve sosyal ilişkilerinden hareketle mesleki hayatlarının sonlandırılması sonucunu doğuran ağır bir yaptırımla karşılaşmaları [...] kişinin yakın çevresini ve diğer insanlarla ilişkilerini ve niteliklerinin cevap verdiği işi yapma yetkisini etkileyerek, itibarı, haysiyeti, öz algısı, öz saygısı ve gelecek beklentileri üzerinde olumsuz sonuçlara neden olabilmektedir" (Yıldırım, par. 43, 44). Nitekim diğer karşı oy sahibi Muammer Topal da karşı oy yazısında (par. 20) hakka müdahaleyle Z.A. nezdinde meydana gelen neticelerin ölçülülük ilkesine aykırılık teşkil ettiğini, Z.A.'nın "meslekten çıkarılmasında idarenin haklı olduğu farz edilse bile genel idare hizmetleri sınıfında bir görevde çalıştırılmasının ve bu suretle tamamen işsiz kalmasının önlenmesinin mümkün olduğunu" ifade ediyor.

"Herkül yargıç"

Dworkin yukarıdaki başlıklarda görülebileceği gibi yargıçların yorum faaliyetinde, karar alırken dikkate alacağı kriterlere dair çeşitli belirlemeler yapar. Bunlarla bağlantılı ve tamamlayıcı bir faktör olarak yargıçların niteliğine dair de fikirlerini ifade eder. Söz konusu fikirlerle oluşan yargıç, "Herkül" olarak adlandırılır (Göksu, 2014: 118).

Herkül, Dworkin tarafından birçok kez vurgulandığı üzere (2018: 81, 124), "hangi yorumun en fazla değeri en iyi ışık altında gösterdiğini" tespit edecek yargıçtır. "Herkül yargıç"ın yorum faaliyeti sanatsal yoruma benzetiliyor ve kanun yapıcıların niyetini ele geçirmekten ibaret olmadığı, bundan daha karmaşık bir mesele olarak yapılmış olan yasada bir değer bulmanın amaç olması gerektiği belirtiliyor (Dworkin, 2018: 84). Bir başka deyişle, Dworkin'e göre (2007: 143) Herkül'ün yorum faaliyeti "yasa koyucuların akli durumu hakkında bir varsayımın oluşturulmasını değil de, bu yasayı, yasama meclisinin daha genel sorumlulukları ışığında, herhangi bir alternatif kuramdan daha iyi haklılaştıran özel bir siyasi kuramın oluşturulmasını" içermelidir. İdeal bir yazar olamayacağı varsayımından hareket eden Dworkin, yargıçların ideal birer okuyucu olması gerektiğini belirtir ve "metinselcilik" ile "maksatçılıktan" uzak duran bir "Herkül yargıç" hayal eder (Martinich ve Xiao, 2010: 104).

Bu siyasi kuram bir önceki başlıkta açıklanan haklar anlayışıyla ilgili ve yargıç zor bir davada tarafların haklarının olup olmadığına dair bir soru sormalı, eğer bir hak mevcutsa bu hakkın erişilebilir olmasına yönelik karar vermelidir (Dworkin, 2008: 304). Bu kuşkusuz kanun koyucunun niyetinin değil, aynı zamanda olması gerekenin ne olduğu sorusunun gündeme gelmesi demektir. Dworkin'in fikirleri çerçevesinde olması gerekene yönelik arayış da toplumun değişmesiyle ilgilidir. Bunun bir sonucu olarak "Herkül yargıç", Göksu'nun

da ifade ettiği gibi olanla yetinemez, haklar ve özgürlükler lehine en iyi yorumu aramalıdır (Göksu, 2014: 119). Özellikle anayasal haklar söz konusu olduğunda siyasal adalet hakkında gerçeği keşfetme kaygısı hareket noktası olmalıdır (Martinich ve Xiao, 2010: 104). Bu toplumun adalet ve dürüstlük anlayışının bireylerin zihinsel durumlarıyla ilgili olmamasına bağlıdır. Alınan kararların anayasayı yapan kuşağın değil, çağdaş toplumun değerlerini yansıtması icap eder. Aksi halde gelenekselliğe kapılan hukuk önce durgunlaşır, sonra da çöker (Dworkin, 2018: 122; Turhan, 2012: 20). Hukukun düzeni sağlamak için mevcut olduğu ifade edilir fakat bu olanı kabul değil, olması gerekeni, adaletli olanı aramak anlamına gelir. Düzen "adalet", "özgürük" ve "eşitlik"te kopuk bir çerçevede tek başına bir değer olarak hukuka aktarılmamalıdır. Olgusal alanda mevcut olanla hukukun aynı şey olmadığı fikri mevcuttur ve buna göre olgusal olanın hukuk olarak neşet edişi aşamalı bir süreç ve değer süzgecinden geçirme söz konusudur (Can, 2011: 89, 155).

Tüm bu hususlar bir arada değerlendirildiğinde, "Herkül yargıç"ın yorum yaparken takip ettiği yaklaşımın "bütünlük olarak hukuk" olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira yukarıda da belirttiğim gibi, bu yargıç "hukuki yargıların yorum yargısı olduğunda ısrar ederek geriye yönelik unsurlar ile geleceğe yönelik unsurları birleştirir, günümüz hukuk pratiğini kat kat açılan bir siyasi anlatı olarak görülecek şekilde yorumlar" (Dworkin, 2018: 281). Bu yaklaşıma göre, nasıl ki bir sanat eserini yorumlayan kişi estetik değerlerden hareket ediyorsa, yargıç da siyasi etik bakış açısından hareket edecektir (298).

Bugün her ne kadar tüm dünyada, tüm toplumlarda mevcut olan eşcinsellere ve eşcinsel ilişkilere yönelik önyargılar ve ötekileştirme anlayışı değişikliğinden bahsedemesek de insan haklarının geldiği aşama itibarıyla olumlu gelişmelerden bahsetmek mümkündür. Eşcinsel bireylerin haklarını düzenleyen özgün ve bağlayıcı bir uluslararası metin olmasa da içtihat, tebliğ ve diğer benzer metinler yoluyla bu konudaki hakların geliştirilmesi için mesafe katediliyor. Haliyle hakların değerlendirilmesinde Dworkin'in "Herkül yargıç"a yüklediği misyonlar düşünüldüğünde, güncel gelişmelerin göz önüne alınması kaçınılmazdır. Demek oluyor ki yasanın ve anayasanın tüm tarihselliği ve güncelliğiyle birlikte ele alınması, haklar ve ilkeler lehine yorum yapılması lazımdır. Hele de Z.A. kararı gibi anayasal bireysel hakların ve özgürlüklerin mevzu olduğu durumlarda yargıçlar anayasanın ve anayasal ilkelerinin koruyucusu olma konusundaki görevlerine münasip icraatta bulunmalıdır.

Dworkin'e göre (2018: 434, 436), ideal yargıç Herkül "yasanın metnini değil hayatını", yani geçmişinden bugüne tüm tarihini yorumlamalı ve metinden çıkan anlamın zamana karşı duyarlı olduğunu göz önüne almalıdır. Örneğin bir balık türünün yok olma riski ile baraj inşaatının yıkılması ihtimalini tartıştığı durumda yargıcın değişen ekonomik ve ekolojik koşulları hesaba katması lazımdır.

Fakat AYM'nin yargıçları Z.A. kararı bakımından, "Herkül yargıç"ın aksine, olanla yetinir. Kararda bir zamanlar tecessüm etmiş kanun koyucunun iradesinin "öğretmenlik mesleğine uygun olmayan tutumlardan dolayı kişilerin ihraç edilmesi gerektiği" yönünde olduğu düşünülür ve idarenin "eşcinselliğin öğretmenlik mesleğine uygun olmadığına dair" yine bir zamanlar aldığı kararı etkili olur. Aynı ırka dayalı ayrımcılık örneğindekine benzer şekilde, eşcinsellere yönelik ayrımcılıkla ilgili her gün fikirler değişirken AYM yargıçlarının yorumunun güncellikten bir hayli uzak olduğu tespitinin yapılması mümkündür.

AYM'nin kararı ilkeler ve haklar yerine 1965 tarihli Devlet Memurları Kanunu'na dayanılması itibarıyla "Herkül yargıç"ın yorum yöntemi olan bütünlük olarak hukuktan da uzaklaşılmış durumdadır. Bütünlüklü yaklaşılmadığının göstergelerinden birisi kanunun üstünde yer alan Anayasa'daki insan haklarına saygı ve eşitlik ilkelerinin ve gelişmelerin (örneğin madde 90) göz önüne alınmamasıdır. Kuşkusuz bu ilkeler ve gelişmeler yasa koyucunun özellikle insan haklarının korunması ve geliştirilmesi bakımından çağdaş uluslararası normlara ve gelişmelere uyum sağlamak istediğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ayrıca bu gelişmeler neticesinde uluslararası metinler, özelde eşcinsellerin haklarına dair olanlar, Türk iç hukukunun bir parçası durumundadır. AYM yargıçları sadece Anayasa'dakileri değil, uluslararası hukukun öngördüğü hakları ve ilkeleri de görmezlikten geliyor. Bu açıdan da kararda bütünlük olarak hukuka aykırı hareket edildiğini söylemek mümkündür.

Önyargılar, toplumun ahlâkı ve ayrımcılık

Z.A. kararı bakımından kişinin hakları ve özgürlükleriyle başkaca hakların veya kamu yararının çatışma halinde olduğuna dair herhangi bir veri olmadığını yukarıda ortaya koymuştum. Fakat kararda Z.A.'nın hak ve özgürlüklerinin karşısına çıkarılan başka bir toplumsal kontrol aracı mevcut: toplumun ahlâkı. Dworkin bu konuyu Devlin'e, özellikle Devlin'le bu konuda bir tartışma yapan Hart'a atıf yaparak tartışır ve "en geniş kalabalıkların bile ahlâkının doğru olamayabileceği (Dworkin, 2007: 287)" bilgisinden hareket eder. Bu sebeple Dworkin ve Hart'tan önce esas mevzu olmamakla birlikte kısaca Devlin'in görüşlerine yer vermek gerekiyor. Lord Patrick Devlin'e göre kamu ahlâkı, toplumu toplum yapan en önemli unsur olarak, hukuk tarafından korunmalı, yani ahlâksız davranışlar cezalandırılabilmelidir. Tabii bu noktada Devlin'in "kamu ahlâkı"-"özel ahlâk" şeklinde bir ayrıma gitmediğini, daha doğrusu bu ayrımı kabul etmediğini ve bu sebeple "özel ahlâksızlık"ın da Devlin'de cezalandırılabilir görüldüğünü ifade etmek icap eder (Uzun, 2017: 75, 76).

Devlin bu tezleri savunurken Dworkin'in aktardığı çerçevede iki temel argümana dayanır: Birincisi "toplumun kendi varlığını koruma hakkı"yken, ikincisi toplumun kendi ışığını izleme hakkı, yani "çoğunluğun, karşı çıktığı de-

ğişimden kendi sosyal ortamını savunurken, kendi ahlâki inançlarını takip etme hakkı" (Dworkin, 2007: 290). Bu iki temel argümandan yola çıkarak, Devlin bazı fiillerin yaptırıma tabi tutulabilmesi için, bu fiillerin kamusal-özel alanda vuku bulup bulmamasının ya da ilgili tarafların rızasının bir anlamı olmadığı görüşünü savunur (Uzun, 2017: 80). Dworkin'se Hart'la beraber bu görüşlere karşı çıkar (2007: 291) ve Devlin'in ahlâksızlığın toplumu çökerteceği fikrini toplumun mevcudiyetinin üyelerinden birinin ölümü ya da doğumuyla toplumun yok olacağı fikriyle eş tutar. Hart'a göreyse (2015: 53), "genel ahlâk"a uygun olmayan davranışın toplumun mevcudiyetini tehdit ettiği görüşünü savunmakla, İmparator Justinianus'un eşcinselliği yer sarsıntılarının sebebi olduğunu iddia etmek aynı şeydir ve "geleneksel cinsel ahlâk"a aykırı insanların toplumun düşmanı olduğunu gösterir hiçbir kanıt yoktur, hatta aksini gösterir çokça kanıt bulmak mümkündür. *Hukuk Özgürlük ve Ahlak* kitabında Hart, "belli bir davranışın ortak standartlara göre ahlâka aykırı olması, bu davranışın hukuk tarafından cezalandırılmasını meşrulaştırmaya yeter mi? (Hart, 2015: 15; ayrıca bkz. Uzun, 2017: 87)" sorusu üzerinden bir sorgulama yapar ve bu soruya "evet" cevabı veren anlayışı "hukuki ahlâkçılık" olarak niteler. Üstelik ahlâk gibi kavramlar içerisinde ciddi belirsizlikler taşır. Hatta Hart "kamu ahlâkı"nı "aşırı belirsiz ve gerçekten karanlık (2015: 20)" olarak niteler. Zira "kamu ahlâkı" içerisindeki kamunun kimlerden müteşekkil olduğu, haliyle "kamu"nun benimsediği "ahlâk"ın kimlerin düşüncesini, inancını, hayat tarzını, kültürünü yansıttığı görüşü de tartışmalıdır. Hart bu belirsizliğin, özellikle suçların ve cezaların söz konusu edildiği bir alanda, ciddi sorunlar açığa çıkaracağından bahseder. Hart'a göre kişilerin hangi davranışlarının suça vücut verdiğini ve suç işlemeleri halinde nasıl bir cezalandırmayla karşılaşacaklarını önceden makul bir düzeyde öngörmesinin temeli olan yasallık ilkesi bahsi geçen "hukuki ahlâkçılık" tarafından tehlikeye düşürülür. Burada kamu otoritelerinin insafına/keyfiyetine bırakılan bir suç ve ceza sisteminden bahsediliyor. Bu tür insafa bırakılmış suç ve ceza belirlemeleri –düşünüre göre– son derece baskıcı bir yaptırım sistemi ortaya çıkarabilir. Nitekim Hart'ın bu tür bir "hukuki" anlayış örneğinin Avrupa'da, Nazi Almanya'sında görüldüğünü ifade etmesi çarpıcıdır (2015: 22).

Hart'ın önerdiği kıstas, Mill'e atıfla, başkalarına zarar verilmesidir. Yani ne tür durumlarda zorlama/yaptırımın devreye girip girmeyeceğinde ayrım ahlâka aykırı olup olmama üzerinden değil, bunun yerine başkalarına zarar verici bir davranış sergilenip sergilenmemesi üzerinden tartışılmalıdır. Hart burada önemli bir ayrıma gidiyor; başkalarının zarar görmesinden kasıt, söz konusu başkalarının yanlış bulduğu bir davranış karşısında duyduğu üzüntü değildir. Aksi halde "hukuki ahlâkçılık" anlayışına geri dönülmüş olur. "Bireysel özgürlüğün bir değer olarak tanınması, bireyin istediğini başkaları onun ne yaptığını öğrendiklerinde üzülseler bile –tabii ki onu yasaklamak için başka geçerli sebepler olmadıkça– yapabileceği ilkesinin kabulünü gerektirir. Bireysel

özgürlüğü bir değer olarak kabul eden hiçbir toplumsal düzen, bunun yanında, bu şekilde sebep olunan üzüntüden korunacak bir hakkı tanıyamaz" (Hart, 2015: 50). Hal böyleyken "aleni olarak yapılmasa bile mevcudiyetinden haberdar olunan ahlâka aykırı eylemlerin de cezalandırılabilmesine imkan sağla[n]maz mı? (Uzun, 2017: 94)" sorusuna Hart'ın cevabının olumsuz olduğunu belirtmek mümkündür.

"Ahlâk" Hart'ın belirttiği üzere göreceli ve değişken bir kavram. Değişken ve göreceli bir kavram olarak "toplumsal ahlâk"ın hukukun temeli olması, objektifliğin önünde engel oluşturur. Dworkin bu bağlamda nelerin hukukun objektifliğini engellediğini ve tersinden okursak hangi kriterlere göre objektif bir sonuca varılabileceğini tartışır. Buna göre, önyargılarla, kişisel duygusal tepkilere dayanarak, esasen akla sığmayan bir duruşun minimal kanıt ve standartlara aykırı olacak kadar rasyonalize edilmesiyle ve başkalarının inançlarına dayanarak varılan neticeler hukuki objektiflik kriterlerine aykırıdır (Dworkin, 2007: 298, 299).

Z.A. kararı bakımından mesele ele alınırsa, eşcinsel ilişkiler toplumun ahlâkı mı bireysel özgürlük mü tartışmasında en başat konulardan biridir. Nitekim gerek Devlin, gerekse Dworkin ve Hart bu tartışmalar sırasında eşcinsel ilişkiler ve pornografi üzerine örneklendirme yapar. Zira toplumun geneli bakımından "aykırı", "anormal" olarak görülen fiillerin vuku bulduğu bir cinsel özgürlük mıntıkasından bahsedilir. Bu noktada şu soru gündeme gelir: Genel/toplumsal/kamusal ahlâk gerekçe gösterilerek kişilerin, özelde eşcinsel kişilerin cinsel özgürlükleri ve özel hayatın dokunulmazlığı hakkı gibi hakları kısıtlanabilir mi? Z.A. kararı bakımından bu soruyu formüle etmek mümkün. Zira eşcinsel kimlik ve bu kimliğe bağlı ilişkiler sebebiyle cezai olmasa da idari yaptırımla karşılaşılmıştır. Her ne kadar AYM yargıçları kamu yararı, çocuk hakları gibi hukuki kavramlardan bahsetmişse de yukarıda belirtildiği gibi, idari işleme asıl mevzu olan başvurucunun cinsel yönelimi ve paralelinde cinsel özgürlüğüdür. Bu durum Z.A. hakkında işlem yapan idarenin de, itirazları değerlendiren mahkemelerin de, nihayetinde AYM'nin de kararı bakımından hukuki objektiflik tartışmasını gündeme getirir. Bahsedilen kararlara egemen olan unsurlardan birisi önyargılardır. Örneğin Z.A.'nın diğer insanlar gibi kamu görevini, hele de öğretmenlik görevini ifa edemeyeceği bakış açısının dayandığı bir somut gerekçe mevcut değildir. Z.A.'nın itirazları sonucu verilen mahkeme kararlarında dile getirilen "toplum bunu kaldıramaz" fikri aynı zamanda bazı insanların kişisel görüşlerinin karalarda dikkate alındığını gösteriyor. Dworkin bu konuda (2007: 298) "eşcinseller beni hasta ediyor" şeklindeki tepkiyi örnek verir.

Önyargılar ayrımcılık iddialarının değerlendirildiği davalarda yargıcın hangi eşitlik teorisine dayanarak daha adaletli kararlar vereceğine işaret etmesi bakımından önem arz eder. Dworkin üç farklı türden bahseder (2018: 476, 490) ve bunlardan "şüpheli tasnifler" ile "yasaklı kaynaklar" teorisini eleştirir, "Her-

kül yargıç"ın "yasaklı kaynaklar" teorisi üzerinden ayrımcılık konusunu ele alması gerektiğini savunur. Zira Dwrokin'e göre, ayrımcılığın kaynağı önyargılar ve "yasaklı kaynaklar" teorisinin işaret ettiği gibi, "bir tür önyargıdan kaynaklanan tercihler bu grubu dezavantajlı konuma iten bir siyasanın lehine alınamaz" (Dworkin, 2018: 478). Dworkin bu noktada (2018: 482), Brown davasını örnek göstererek, bir ırkın mensuplarına başka bir ırktan aşağı olduğunu düşünerek, yani önyargıyla muamelede bulunmanın etik değerlere aykırı olduğunu savunur. Haliyle bu düşünce ve yargı çerçevesinde verilen mahkeme kararlarının da hukukiliği tartışmalı hale gelir. Hart (2015: 76) çoğunluğun geleneksel "ahlâk"ıyla hakların ve özgürlüklerin karşı karşıya geldiği durumlar bakımından "çoğunluğun eline bırakılmış siyasi iktidar"ın barındığı tehlikelerden bahseder. Dworkin'in de bahsettiği tehlikeler sebebiyledir ki; bir kişi demokrat olabilir, yani demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu savunabilir fakat bu demokrasinin ve mekanizmalarının, mükemmel ve karşı konulmaz olduğunu iddia etmek anlamına gelmemelidir. Haliyle demokrasi "ezici bir ahlâki çoğunlukça desteklenen pozitif ahlâkın eleştiriden bağışık olduğu" anlayışına tekabül etmez.

> Ahlakın dayatımı için başka hangi argümanlar söz konusu olursa olsun, popüler ahlâkın bir "ezici çoğunluk" tarafından desteklendiği ya da yaygın "hoşgörüsüzlük, öfke ve tiksintiyle" gözler önüne serildiği durumlarda bile, hiç kimse demokratik ilkelere bağlılığın kendisini popüler ahlâkın bir azınlığa empoze edilmesinin meşru olduğunu kabul etmek zorunda bıraktığını düşünmemelidir (Hart, 2015: 77).

Z.A. kararındaki başvurucu eşcinsel ve bu anlamda tarihsel olarak kendisine karşı önyargı beslenen, hayat biçimi daha az saygıya layık görülen bir grupta yer alır. Bu önyargıların sonucunda çok ciddi dezavantajlara maruz kalan kişilerden biridir. Mahkeme kararlarında "Türk toplumun cinsel ahlâk kurallarına" ve "toplumun değer yargılarına" şeklinde ifadesini bulan tam da Dworkin'in düşüncesinde yer verilen dışsal tercihlerin bir örneği olarak yorumlanabilir. AYM de bunları göz önüne alarak karar vermiştir. Karar Z.A.'nın önyargılardan korunma hakkını ihlal eder.

Dworkin daha da ileri giderek, "yasaklı kaynaklar" teorisinin pozitif ayrımcılığı desteklediğini belirtir. Zira teoriye göre tarihsel önyargılar sebebiyle bir grubun dezavantajlı konuma düşürülmesi namevcutsa, ortada eşitliği bozan bir durum yoktur ve pozitif ayrımcılık bu kategoride değildir (Dworkin, 2018: 493). Bir başka deyişle, bu durumda kimsenin eşit saygı ve muamele görme hakkı ihlal edilmemiştir, zira ortaya çıkan muamele dışsal tercihlerle ve onlara yön veren önyargılarla ilgili olamaz (Dworkin, 2018: 493). Zaten önyargılar sebebiyle zarar gören, eşit ilgi ve saygıya layık görülmeyen kişi ya da grupları eşitleyici icraatlar açığa çıkmış olur. Haliyle bu ayrımcılık türü, dezavantajlı pozisyondaki grupların daha eşitlikçi bir muameleye tabi olabilmesi için iyi bir yöntem olabilir.

Eşcinseller toplumsal önyargılar sebebiyle, birçok hakka erişimlerine doğrudan engel olunmasının yanı sıra, eşit şekilde sunuluyormuş gibi görünen haklara ve özgürlüklere erişimde dolaylı engellerle karşılaşırlar. Haliyle biçimsel eşitliğin bile yeterli gelmeyeceği, pozitif ayrımcılık barındıran uygulamalarla desteklenmesi gereken bir gruptan bahsediyoruz. Bu anlayışa göre, başvurucu Z.A. da Dworkin'in görüşleri bağlamında, meslekten ihraç edilmesi değil, tam tersine eşcinsel olduğu için mesleğinde ilerlemesi konusunda desteklenmesi gereken bir kişidir.

Fakat idare "toplumun ahlâkını" gerekçe göstererek, dosyaya sunulan verilerden anlaşıldığı kadarıyla, mesleğinde başarılı olan başvurucuyu meslekten men etmiştir. Anayasal ilkelerin ve bu çerçevede eşitlik ilkesinin koruyucusu olma misyonunu yüklenmiş AYM yargıçları da toplumun bir kesiminin önyargıları gerekçe gösterilerek gerçekleşen bu idari işlemi ayrımcılık olarak görmemiştür.

Sonuç: LGBTİ+'lar öğretmen olabilir mi?

AYM'nin Z.A. kararında, elle tutulur hiçbir gerekçe ortada yokken ve esasen sırf eşcinsel olduğu için memuriyetten edilen bir öğretmenin haklarının ihlal edilmediği söyleniyor. Yani AYM şunu söylüyor: "Eşcinsel biri öğretmen olamaz." Dahası şunu da söylüyor: "LGBTİ+'lar benim mahkeme olarak bağlı olduğum metinlerdeki insan ve haliyle eşitlik mefhumuna dahil değildir, daha aşağıda bir yerlerdedir." Haliyle Dworkin'in "Herkül yargıç" tahayyülünden bir hayli uzak AYM yargıçlarıyla karşı karşıyayız. Zira "Herkül yargıç"ın niyeti "talimname toplumu"nu değil, birilerinin hayat tarzının diğerlerininkinden daha aşağı görülmediği ve yukarıdakilerin, siyasi iktidarların önyargılarına göre kimsenin haklardan mahrum bırakılmadığı toplumun inşasının müsebbiplerinden olmasıdır. AYM yargıçları aksi istikamettedir; çağı değil, geleneği yakalamakla yetinmiş, toplumun ahlâkıyla hak ve özgürlükler karşı karşıya geldiğinde, hakların erişilebilirliğine yönelik bir karar vermekten kaçınmıştır. Ezcümle "Herkül yargıç" cübbesini giyip kürsüye çıktığı takdirde AYM yargıçlarından başka bir değerlendirme yapacak, farklı bir hüküm verecektir. "Herkül yargıç"a göre, ana başlıkta sorulan sorunun cevabı şöyle olacaktır: LGBTİ+'lar da diğer insanlar gibi öğretmen olabilir, zira "tüm diğer insanlar gibi onur ve haklar bakımından özgür ve eşit doğarlar" Bu sadece farazi bir yargıcın görüşü değil, pek çok devletin imzaladığı, insan hakları metinlerinin temel argümanıdır.

İnsanların eşitliğini ve özgürlüğünü kanunlarda ve imzaladığı sözleşmelerde güvence altına alan hiçbir devlet bir kişiyi sırf eşcinsel olduğu ve cinsel yönelimine bağlı ilişkiler geliştirdi diye işinden edememelidir. Fakat bu yazı vesilesiyle ele almaya çalıştığım Z.A. öğretmenlik yapamıyor, kendisinin yaptığı tüm hukuki başvurular sonuçsuz kalıyor. Bu ihlalin, durumun müsebbibi otoriteler –demek ki– tabi oldukları uluslararası mevzuatı, hukukun üstünlüğünü, insan

haklarına saygı ve eşitlik ilkesini, Anayasa'yı yok sayıyor ya da birilerini insan –diğerleriyle eşit ve özgür olarak doğmuş insan– olarak görmüyor. Günümüzde insan haklarının korunması ve geliştirilmesi konusunda en ileri görünen devletlerin bile sicilinin çok temiz olmadığını söylemek pekâlâ mümkündür. Hatta sırf bu hakların ve özgürlüklerin korunması için kurulmuş örgütler, mahkemeler dahi pek çok eleştiriyi hak ediyor. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi gibi metinlerin tarihsel arka planları aşikârdır. Bu tabloyla da bağlantılı olarak evrensel haklar mefhumunu baştan sona tartışmak, eleştirmek, soruşturmak mümkündür. Haliyle bu mefhum üzerinden hareket eden Hart, Dworkin gibi düşünürleri de eleştirebiliriz; yetersiz bulabilir, bize sundukları önerilerin mevcut ve esasen hiç de eşitlikçi bir mantık üzerine oturmamış olan hukuk düzeninin sınırları içinde bir yerlere tekabül ettiğini ifade edebiliriz.

Fakat Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu gibi "ulusal insan hakları mekanizması" olan bir kurumun düzenlediği etkinlikte, bir profesörün eşcinselliği kendisine karşı mücadele yürütülmesi gereken bir "hayasızlık" biçimi olarak nitelediği[7] ortamda yaşıyoruz. Bazı ülkelerde LGBTİ+ kişilere evlenme hakkı tanınmışken, Türkiye'de eşcinsel biri –mesela polis memuru Osman ya da Z.A.– devlet memuru dahi olamıyor. Esasen bu örneklere gitmeye gerek yok, zira LGBTİ+'ların haklarla ilişkisini –daha doğrusu ilişkisizliğini– sadece nefret cinayetlerine ve ardından yaşanan adli süreçlere bakarak tespit etmek mümkün. Hal böyleyken, LGBTİ+ bireylerin haklarına ilişkin koruyucu ve geliştirici etki yapabilecek, yani haklardan, özgürlüklerden ve eşitlikten yana her görüşün önemi büyüktür. Aynı minvalde "evrensel" insan hakları mefhumuna ve bu çerçevede tecessüm etmiş uluslararası ilkelere ve mevzuata uygun her karar icraatlar bakımından ve kanunlarda, hatta toplumda, belli başlı değişiklikler yaratma gücüne sahip olabilir. Nitekim tekrar altını çizmek gerekirse, tersi kararlar da ters etkiye sahip olur ve ayrımcılığın, ötekileştirmenin teşvik edicisi konumuna gelir.

KAYNAKÇA

Can, C. (2011) *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*, Siyasal, Ankara.

Demirdal, M. B. (2014) "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisi Işığında Yargıçların Rolü", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XVIII(3-4): 798-820.

Dworkin, R. (2018) *Hukukun Hükümranlığı*, E. Uzun (çev.), Nora, İstanbul.

Dworkin, R. (2007) *Hakları Ciddiye Almak*, A. U. Türkbağ (çev.), Dost, Ankara.

Dworkin, R. (20089 "Siyasi Yargıçlar ve Hukuk Devleti" Küçük, A., Canatan B. ve Çoban, A. R. (ed.), K. Altıparmak (çev.) *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal* içinde, Adres, Ankara.

Eryılmaz, K. (2015) "Türkiye Yargısının Ahlâkla İmtihanı: 'Doğal Olmayan' İlişki", *Hukuk Kuramı*, 2(5): 11-19.

Göksu, H. T. (2014) "Ronald Dworkin'in Adalet Kuramında Temel Kavramlar: Haklar, İlkeler ve İdeal Yargıç Herkül", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 4(4): 114-132.

7 http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=28165 (Erişim tarihi: 4 Mayıs 2019).

Gregory, L. (2006) "Ronald Dworkin, T.H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation", *Social Theory and Practice*, 32(2): 191-212.

Hart, H. L. (2015*) Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, Dost, Ankara.

Karadağ, N. (2008) *Cinsel Azınlıkların Bireysel Hakları*, On İki Levha, İstanbul.

Langton, R. (1990) "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers", *Philosophy & Public Affairs*, 19(4): 311-359.

Martinich, A. P. ve Xiao, Y. (2010) "Ideal Interpretation: The Theories of Zhu Xi and Ronald Dworkin", *Philosophy East & West*, 60(1): 88-114.

O'Neil, M. L., Ergün, R., Değirmenci, S. ve Erkengel, D. (2018) *Türkiye'de Kamu Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu 2018 Yılı Araştırması*, Kaos GL ve Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi, Ankara.

O'Neil, M. L., Ergün, R., Değirmenci, S. ve Erkengel, D. (2018) *Türkiye'de Özel Sektör Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu 2018 Yılı Araştırması*, Kaos GL ve Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi, Ankara.

Özkök, G. (2002) "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", *HFSA: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 5: 98-106.

Réaume, D. (1989) "Is Integrity a Virtue? Dworkin's Theory of Legal Obligation", *The University of Toronto Law Journal*, 39(4): 380-412.

Turhan, M. (2012) "Anayasanın Yorumlanmasında Felsefi Yaklaşım: Ronald Dworkin'e Göre Anayasa'nın Ahlaksal Okunuşu", *Çankaya University Journal of Law*, 9(1): 1-41.

Uzun, E. (2017) "Ahlaksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması" Gürler, S. (der.) *H. L. A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı* içinde, Tekin, İstanbul, 65-99.

Türkbağ, A. U. "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Persfektifi", *HFSA: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 9: 443-480.

Kararlar

Anayasa Mahkemesi, Z.A., 18 Ekim 2018, 2013/2928, RG: 6 Mart 2018-30352.

İnternet Kaynakları

http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=28165 (Erişim tarihi: 4 Mayıs 2019).

Tahaoğlu, Ç. (2019) "Polis Osman'a ikinci ihraç: İnsanı yaralıyor...", *Gazete Duvar*, 20 Şubat, https://www.gazeteduvar.com.tr/turkiye/2019/02/20/polis-osmana-ikinci-ihrac-insani-yaraliyor/ (Erişim tarihi: 4 Mayıs 2019).

Erken Cumhuriyet döneminde camiler ve laiklik

METİN YÜKSEL*

DENİZ PARLAK
LAİKLEŞME SÜRECİNDE CAMİLER: GEÇ OSMANLI'DAN ERKEN CUMHURİYET'E
İLETİŞİM YAYINLARI, 2020, 368 SAYFA

Deniz Parlak'ın *Laikleşme Sürecinde Camiler: Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e* başlığıyla İletişim Yayınları tarafından 2020'de yayımlanan kitabı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bilim Dalı'nda 2019'da tamamlanan doktora tezine dayanmaktadır.[1] Yazar, mevcut literatürde "Türkiye laikliği"nin sıklıkla Osmanlı/Cumhuriyet, laik/İslâmcı ve devlet/toplum gibi antagonizmalar üzerinden makro analizlere konu olduğunun altını çizerek bu çalışmaların toplumsal dinamikleri gözden kaçırdığına dikkat çekmektedir (2020: 15-17). Tarihsel sosyoloji ve siyasal antropoloji alanlarında yapılmış bazı çalışmalara atıfla "Türkiye laikliği"nin bu antagonizmaların ötesinde bir bakışla incelenmesi gereğinin altını çizen Parlak, devletin ve toplumun yekpare olgular olmadığına dikkat çekerek "mikro ölçekte" ve "ilişkisel bir analiz" yapma gereğini vurgulamaktadır (16, ayrıca bkz. 337). Yazar, kitabın iddiasına dair şunu kaydetmektedir: " elinizdeki kitabın temel tezi, Türkiye'de laikliğin mutlak bir politik düstur ve edimler silsilesiyle şekillenmediği ve bunun caminin toplumsal iktidar ilişkilerindeki dönüşümüyle birlikte ortaya konulabileceğidir" (18). Benzer şekilde, kitabın temel gayelerinden birinin "yalnızca devlet merkezli bir okuma yapmaktan kaçınmaya çalışmak" (329) olduğu ifade edilmekte, "laikleşme süreci"nin sadece yeni rejimin kurucularıyla belirlenmeyip toplumsal dinamiklerce de şekillendiği (304), "devletin tek belirleyen olmadığı" (18) ve "toplumun, siyasal iktidarın politikalarına yön verebilecek güce sahip olduğu" (329) kaydedilmektedir. Bunlardan dolayı olmalıdır ki –tam olarak ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmamış olmakla beraber– kitap boyunca sık sık "toplumsal iktidar ilişkileri" ifadesi kullanılmaktadır. Maalesef dizini bulunmayan bu kitap, giriş ve sonuç bölümlerinin yanında "Türkiye Laikliğini Anlamak", "Geç Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Camiler", "Yeni Rejimin Gölgesinde Camiler (1923-1930)" ve "Radikal Laikliğin İzinde Camiler (1931-1946)" başlıklı dört bölümden oluşmaktadır. Kitabın birincil kaynakları, "çıkarılan yasalar, kararnameler veya yasa teklifleri için yapılan Meclis görüşme tutanakları, kararların ve yasaların teklifi sırasındaki soru önergeleri ve cevapları", "TBMM Zabıt Ceridesi ile *Millet Meclisi Tutanak Dergisi* ve *Resmî Gazete*" (25) ile Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri belgeleri, dönemin gazeteleri ve anılardan oluşmaktadır (26).

İlgi çekici ve eleştirel hareket noktasındaki vaadinin aksine bu kitap sözünü ettiği ikiliklerin ötesine geçmek ve devlet-merkezcilikten kurtulmak noktasında zayıf kalmaktadır. Bunun en önde gelen sebebi yazarın araştırmasında temel bazı eksik-

(*) Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Bu değerlendirmenin yazılma sürecinde beni sadece sabırla dinleyerek değil, bu metni ilk hallerini dikkatle okuyarak kıymetli öneri ve yorumlarda bulunan Seda Altuğ ve Fuat Dündar'a teşekkür ederim. Yayımlanma sürecindeki katkıları için Aybars Yanık'a müteşekkirim.

likler bulunmasıdır. Aşağıda etraflıca göstereceğim gibi, bu çalışma olgusal, kavramsal ve analitik anlamda birbirini karşılıklı olarak besleyen ciddi problemler barındırmaktadır. Bu kitapta öne çıkan temel zayıflıklar şu başlıklar altında toplanabilir: Türkiye'de laikliğin ve "laikleşme süreci"nin tanım ve yorumu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra medreseler, Rum ve Ermeni mirası, Avrupa-merkezcilik, "taşra"nın homojenize edilmesi, ve erken Cumhuriyet dönemi politikalarının, hem söz konusu dönemde, hem de yüzyılın devamında Müslüman çoğunluklu ülkelerde cereyan eden gelişmeler göz önünde bulundurulmadan kendi içine kapalı bir tarzda ele alınması. Hilafet makamına dair tarihsel bilgi yanlışı ise kitapta anılması gereken bir diğer problemdir.

Birinci nokta, Türkiye'deki laikliğin tanımı ve yorumlanmasına ilişkindir. "Türkiye Laikliğini Konumlandırmak" altbaşlıklı kısımda yazar, Fransa ve Türkiye'de laiklik konusunu tarihsel bir karşılaştırmaya tabi tutan bir araştırmaya istinaden Fransa laikliğinin, 1789'da "Devrim Laikliği", 1801-1905 yılları arasında "Konkordato Laikliği" ve 1905'te kabul edilen "Ayrılık Yasası"ndan günümüze kadar devam eden "Devlet-Kilise Ayrılığı Laikliği" olmak üzere üç aşamadan geçtiğine işaretle, *Konkordato Laikliği*'nin "Türkiye laikliğini karşıladığı" gözleminde bulunmaktadır (58-59). Parlak, Türkiye laikliğini şu şekilde konumlandırmaktadır: sekülerleşme/laikleşme tartışmalarının bütünü gözetildiğinde görülmektedir ki, Fransa laikliği siyasal bir strateji olarak *ayrışmayı*, Türkiye laikliği ise *düzenlemeyi* esas almıştır" (59). Bu tanım ve yorumdan yola çıkan kitabın bu konuda vardığı sonuç ise şudur: "Çalışma boyunca altı kalın çizgilerle çizilen *son nokta* ise, Türkiye laikliğinin katı ve sabit kategorilerden oluşmadığı, sanıldığının aksine,[2] tamamlan(a)mamış bir laiklik olduğudur" (342).

Yazarın Türkiye'deki laikliğin "tamamlan(a)mamış bir laiklik" olduğu sonucu teleolojik bir bakışla maluldür, zira yazar "laikleşme süreci"ne açıkça bir menzil tayin etmektedir. Bir sosyal bilim incelemesinden tarihsel, toplumsal ve siyasal süreç ve projelere bir hat tayin etmekle iştigal etmesi değil, bunları olgusal bir çerçevede analiz etmesi beklenir. Kitabın teleolojik olması başlığından başlayarak sürekli kullanılan "laikleşme süreci" ifadesinde de görülebilir. Bu ifade, teleolojik olmakla kalmayıp aynı zamanda indirgemecidir de. Zira bu süreci salt "laikleşme" üzerinden yorumlayarak analiz etmek bu karmaşık hattı basitleştirmek anlamına gelmektedir. Nitekim yazar "laiklik siyasetinin gelişiminin seçkinci kadroların izlediği siyasetin ve söylemlerinin güdümünde doğrusal bir çizgi olarak görülmekten ziyade, karmaşık ve kimi zaman geri çekilip kimi zaman atağa geçen toplumsal güç ilişkileri ile biçimlenen bir süreç" (18) olduğunu kaydederken bu karmaşıklık hakkındaki farkındalığını göstermiş olmaktadır. Ayrıca yine yazarın ifade ettiği gibi, devletin dinî yaşama bizzat müdahil olması devletin tarafsızlığını en baştan ihlal etmektedir (148, 149, 152). Kitaba içkin teleolojik tasavvur bazı altbaşlıklara da yansımaktadır: "*Laikleşme yolunda* Ramazanlar" (124, abç), ve "*Adım adım laik devlete doğru*: Düzenleme ve kurumsal ayrışma arasında camiler" (133, abç). Ancak tüm bunlara rağmen bu süreci "laikleşme süreci" olarak adlandırmak bu karmaşıklığı sadeleştirmek ve laikliğe giden doğrusal bir çizgi tasavvur etmek hasebiyle problemli görünmektedir. Parlak'ın ileri sürdüğü laikleşme ilkelerinin baştan itibaren dev-

2 Kitapta zaman zaman bu tür yargılar bulunmasına rağmen herhangi bir referans verilmediğinden yazarın hangi akademik çalışmaları kastettiği anlaşılamamaktadır.

let eliyle ihlal edilmiş olmasından ve dahası hilafeti ilga eden yasada ifade edildiği üzere, hilafetin Cumhuriyet'te mündemiç bir hale getirilmiş olmasından[3] hareketle, yazarın "tamamlan(a)mamış" olarak nitelediği "laikleşme süreci"nin yine yazarın varsaydığı şekilde hiç başla(ya)mamış bir süreç olduğu söylenebilir.

"Laikleşme süreci"ne dair bir problem de bu sürecin başlangıç noktası ve hızı konusundaki bocalamada yatmaktadır. Yazar, bir yandan "Osmanlı Devleti'nin geç dönemlerine kadar götürülebilecek Türkiye laikliğinin 20. yüzyılda kurulan ulus-devleti, sürecin dönüm noktasıdır" (58) ve "Cumhuriyet Türkiye'sinin 1923'ten çok partili hayata geçildiği döneme kadar laikleşme için 'baş döndürücü bir hızla modernliğe doğru ilerlediğini' görebiliriz (Ahmad, 2010: 90)" (138; ayrıca bkz. 130) derken iki sayfa sonra Mehmet Ö. Alkan'a atıfla "Halifeli Milli Hâkimiyet" ya da "Halifeli Meclis Hükümeti"ne işaret etmekte (140), üç sayfa sonrasında ise şöyle demektedir: "Miladi takvimin 3 Kasım 1924 günü laikleşme sürecinin başlangıcı açısından bir dönüm noktası niteliğindedir" (143, ayrıca bkz. 339).

"Laikleşme süreci" gibi, benzer bir kavramsal problemin de "Türkiye laikliği" ifadesinden kaynaklandığını eklemek gerekmektedir. Kitapta her ne kadar neden bu şekilde bir adlandırma olduğuna dair bir açıklamaya rastlanmıyorsa da yazarın toplumsal dinamiklerin şekillendiriciliğine odaklanma gayesi dolayısıyla "Türkiye laikliği" ifadesini kullandığı tahmin edilebilir. Oysa hem çalışmanın devlet-merkezci olmaktan kurtulamaması hem dönemin egemen ideolojik söylemi ve bağlamı göz önünde bulundurulduğunda –*Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde 1926 yılında yayımlanan bir yazıda da kullanılan (240)– "Türk laikliği" ifadesi daha isabetli olabilirdi. "Türk laikliği", "laikleşme süreci" ifadesinin barındırdığı teleolojiyi de giderici bir rol oynayabilir ve kitabın başlığında da şu şekilde kullanılarak içeriği daha isabetli bir şekilde yansıtabilirdi: *Türk Laikliği: Erken Cumhuriyet Döneminde Camiler*.[4]

Kitaptaki ikinci temel zayıflık, yazarın Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin kapatılmasından sonraki sürece dair ileri sürdüğü şu iddiaya ilişkindir: "Medreselerden oluşan boşluğu gidereceği düşünülen, fakat plansız açıldığı ilerleyen yıllarda anlaşılan imam hatip mektepleri bir süre dinî eğitimi alanında geleneği yaşatan tek kurum olacaktır" (164). Aynı kanun için bir önceki sayfada da şu ifade bulunmaktadır: "Bu kanunun yürürlüğe girmesiyle dinî eğitimin tüm alanları yeniden düzenlenmiş ya da kapatılmışken..." (163). Halbuki merkezden yapılan kanuni düzenlemelerin toplumsal yaşamı hemen ve tamamen değiştirme kudretine sahip olduğu varsayımına dayanan bu iddia tarihsel ve toplumsal gerçekliği yansıtmaktan uzaktır. Çünkü Kanun'un kabul edilmesiyle birlikte ne medreseler kapatılabilmiştir ne de dinî eğitimin tüm alanlarına devlet erişimi gerçekleşebilmiştir. Kürtlerin yoğunlukta yaşadığı bölgelerde etkinliğine gayri resmî bir şekilde devam eden medreselerin varlığını ve halk nezdindeki prestijini hem yıllardır yapılan akademik araştırmalar hem de bu medreselerden yetişmiş ulemanın çeşitli eserleri bize göstermektedir. 1960'lar ve 1970'lerde İsmail Beşikçi'nin çalışmaları ile başlayıp Martin van Bruinessen, Lale Yalçın-Heckmann, Serdar Şengül ve Kamal Soleimani gibi sosyolog, antropolog ve tarihçilerin araştırmalarıyla günümüze kadar devam eden çok sayıda inceleme, hüc-

3 İlgili yasa maddesini yorumlarken yazar bu nokta üzerinde durmamaktadır (144).

4 Yazarın "Erken Cumhuriyet dönemini camilere odaklanarak ele alan bu çalışma" (22) ifadesi, kitabın altbaşlığındaki "Geç Osmanlı'dan" kısmının gereksiz olduğunu düşündürmektedir.

re, medrese ve *dîwan*ların yanı sıra molla ve şeyhlerin "Kürdî bir İslâm"ın önde gelen kurum ve aktörleri olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.[5] Örneğin, 19. yüzyılda yaşamış şair Hacî Qadirê Koyî'nin bir gazelinden alınan aşağıdaki beyit Allah'a Kürtçe seslenmenin önemini vurgulamaktadır (1390 [2011]: 151):

Me'lûm e bo çî Hacî, medhit deka be kurdî
Ta kes nelê be kurdî nekrawe medhiy Bârî

Malûmdur ne için Hacı methetmektedir
seni Kürtçe
Tâ kimse demesin Kürtçe yapılmadı
Bârî'nin methi

Bölgedeki medreselerde eğitim almak için Türkiye'nin diğer bölgelerinden kalkıp giden öğrenciler olduğu da yayımlanmış anılardan bilinmektedir (örneğin bkz. Dursun, 1990). Bu medreselerde yetişmiş belki de en ünlü molla olan Said-i Kürdî gibi âlimlerin sürgün edildikleri Batı illerinde dinî eğitimi sürdürmüş oldukları gerçeğinden hareketle Kürt *mela*ların Türkiye'deki İslâmi cemaatleri şekillendirici bir rol oynamakla kalmayıp Türkiye'nin farklı bölgeleri arasında bir "tutkal" işlevi de görmüş olduğu söylenebilir. Bu mollalar arasında, yaptıkları yayınlarla Türkiye'de İslâmcı ve sol düşünceye de katkıda bulunan ve 1970'lerin şiddet ortamında öldürülen Metin Yüksel ve Gani Bozarslan'ın babaları olan Sadreddin Yüksel ve Mehmed Emin Bozarslan zikredilebilir.[6] Ayrıca Said-i Nursi'nin "medrese-i yusufiye" dediği hapisaneler de İslâmi eğitimin mecrası olarak işlev gördüğünden İslâmi eğitimin alanı olarak sadece medrese, Kur'an kursu ve imam hatip okulları gibi kurumları düşünmek eksik olur. Elimizdeki kitabın yazarı, Rizeli Kutuz Hoca'nın hatıratından faydalandığı gibi Kürt ulemanın anılarından da faydalansaydı Suriye'ye kadar uzanan bölgede mevcut olan –ve bilebildiğim kadarıyla, henüz kapsamlı bir haritası çıkarılmamış olmakla birlikte, dağınık halleriyle dahi olsa merkezî devletin gözetim ve kayıtlarından uzakta– medrese ve tarikat ağı üzerinden Cumhuriyet'in politikalarına dair ziyadesiyle zengin ve çarpıcı yorum ve tepkiler silsilesi görebilirdi (örneğin Öztoprak, 2003; Eroğlu, 2004; Çağlayan, 1996). Yine bu kitaplar analize dahil edilseydi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, 9 Mayıs 1925 tarihli bir belgede "Vilayet-i şarkiye çevresinde medrese eğitimi almış *ulema*"nın "birtakım fesada sebep olan şeyleri ahaliye söylediği"nden merkez ve kaza müftülerinin buna karşı halka tebliğde bulunmaları talebini içeren ve bu çalışmadaki en ilginç birincil kaynaklardan olan belgeyi sadece bu belgenin söyledikleriyle sınırlı kalmadan yorumlayabilirdi (206).

Kitaptaki bir diğer problem, 1915-1925 yılları arası dönemde özellikle Rum ve Ermeni varlığına son verilerek günümüz Türkiye sınırları içindeki nüfusun Müslüman yoğunluklu hale getirilmesine[7] sadece aritmetik bir olgu olarak işaret edilmesidir (220-221). Ayrıca Türkiye tarihindeki bu on yıllık dönüşüm döneminin iktisadi ve dinî hayatla toplumsal cinsiyet (Çetin, 2016) bağlamındaki anlam ve sonuçları dikkate alınmamaktadır. Yazar, kiliselerin cami veya mescitlere çevrilmesine farklı yerlerde işaret etmektedir (72, 180, 212, 217). Daha

5 "Kürt İslâmı" ile "devlet İslâmı" arasındaki ayrımın net bir şekilde görülebildiği istisnai bir birincil kaynak, Ziya Gökalp tarafından 1914'te Kürtler arasında yapılmak üzere hazırlanan bir ankettir. Bu anketin "dinî teşkilat" başlıklı kısmında şeyh ve mollaların devlete bakışlarına varıncaya dek bir dizi son derece dikkat çekici soru bulunmaktadır (Dündar, 2008: 404-409, 494-498).

6 Sadreddin Yüksel ve Mehmed Emin Bozarslan hakkında daha fazla bilgi için bkz. Yüksel (2005) ve Yüksel (2009).

7 Nitekim 1885 gibi yakın bir zamanda yapılan nüfus sayımına göre, İstanbul nüfusunun sadece %44'ünün Müslüman olduğunu bizzat yazar kaydetmektedir (128).

uzunca bir altbölümde ise –belgelere yansıdığı kadarıyla– "camilerin tasnif, tasfiye ve onarımları"na ışık tutmaktadır ancak bu kısımdaki bir atıf sayılmazsa (322) ne camileştirilen kiliselere ne de Rumlar ve Ermenilerden kalan yapıların yok edilmesine veya kullanılmaya devam edilmesine yer vermektedir (304-329). Parlak, birbirinden ayrı düşünülemeyecek bu tarihsel olguları ilişkisel bir şekilde yorumlamak yerine birbirleriyle ilgisizmiş gibi bunlara farklı sayfalarda sadece atıfta bulunmakla yetinmektedir. Oysa bir kilisenin camiye dönüştürülmesi, camilere ve "toplumsal iktidar ilişkileri"ne odaklanan bir araştırmada ihmal edilemeyecek bir konu olsa gerektir.

Birbirleriyle yakından ilgili tarihsel olguların perakende veriler gibi sunulmasına kitabın başka sayfalarında da rastlanmaktadır. Örneğin, iktisadi tarihe değinen şu satırları ele alalım:

> 20. yüzyılın daha ilk yirmi yılını yaşamış bir toplumun yegâne ülküsü sömürgeleşmemek, ulus-devlet kurmak ve Batılılaşmakken, toplumun yalnızca yüzde yirmisi, nüfusu 5.000'den fazla olan kentlerde yaşarken ve "başından itibaren yeni sınırlar içinde ulusal bir ekonomiyi yaratmaya uğraşılırken" (Pamuk, 2011: 286); kuşkusuz bu sosyo-ekonomik yapı içinde bir tutkal olarak din toplumsal iktidar ilişkilerinin güçlü bir öğesi olmaya devam edecektir (133-134).

Ne devletin ne de toplumun yekpare bir bütün olduğunu girişte kaydetmesine rağmen bu alıntıda görüldüğü gibi, yazar tam da şiddetin toplumu parçaladığı bir dönemde yegâne ülkü sahibi bir toplum olduğunu iddia etmektedir. Burada belki daha da çarpıcı olan nokta şudur: "Gayrımüslim"lere[8] yönelik İkinci Dünya Savaşı esnasında çıkarılan Varlık Vergisi Kanunu, mevcut literatürde "iktisadi Türkleştirme" başlığı altında önemli bir yer tutmasına karşın kitabın "Radikal Laikliğin İzinde Camiler (1931-1946)" başlıklı bölümünde ne laikleşme süreci ne de ulusal ekonomi yaratma süreci çerçevesinde bu kanuna yer verilmiştir.[9] Halbuki Varlık Vergisi, "gayrimüslim"lerin kolektif hafızasında önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim bu kanun İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı döneminde çıkarıldığı için İnönü'nün azınlıklar arasında "kötü" bir figür olarak hatırlandığını belirten iki araştırmacı, Yahudilerin İnönü hakkındaki genellikle olumsuz yorumlarında kendisine Ladino *El Sodro* (sağır) kelimesiyle göndermede bulunduklarını kaydetmektedir (Meseri ve Kuryel, 2017: 81-82). Türkçe ezan okunduğunda rahatsız olan bazı yaşlı hocaların "yere bakmaları, haya etmeleri ve ağlamaları" (287) gibi bu da tepeden empoze edilen uygulamaların toplum nezdindeki karşılığına ilginç bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmanın analitik anlamda barındırdığı bir sorun da kitaba içkin olan Avrupa-merkezciliktir. Kitabın Avrupa-merkezci perspektiften muzdarip olmasında modernleşmenin şu olgu ve süreçler ekseninde görülmesi yatmaktadır: "bilimsel gelişim, Ortaçağ dinselliği, birey olgusunun açığa çıkışı, Aydınlanma, modern devletin doğuşu, Westfalya Antlaşması" (37). Batı Avrupa'da "kilise-devlet ayrışması"na ayrılan sayfa 45'in, "bir dizi şiddeti de içeren mücadele"den söz eden dipnotu ise Avrupa-merkezciliğin bir başka tezahürüdür: 16. ve 20. yüzyıllar arasında İngiltere, İtalya, Fransa, İspanya, Portekiz ve Latin Amerika'daki kilise ve hükümet arasın-

8 İslâm dışındaki dinlerin inananlarını Müslüman olmama ekseninde homojenize etmesi hasebiyle bu kullanımın problemli olduğu ifade edilmelidir.

9 Oysa sayfa 240'ta şu kaydedilmektedir: "Laikleşme süreci ve dinî düzenlemelerin artan etkisiyle Ramazan'ın Osmanlı'daki gayrimüslimlerin gündelik hayatını dahi etkileyen toplumsal gücü Cumhuriyet Türkiye'sinde gittikçe silikleşmektedir."

daki toprak ve mülk paylaşım kavgası şiddete örnek olarak verilmektedir. Oysa Avrupa içindeki kilise-devlet çatışması, postkolonyal yazında kaydedildiği gibi, Avrupalı sömürgeci yayılmanın temelinde yatan "üç C"den ayrı düşünülemez: *Christianity*, *Civilization*, *Commerce* (Hıristiyanlık, Medeniyet, Ticaret). Şüphesiz İspanyol papaz Bartolomé de las Casas gibi istisnai şahsiyetler de mevcut olmakla birlikte yine de sonuçta Avrupalı misyoner, devlet ve kapitalistlerin işbirliği sonucunda 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde dünyanın yaklaşık %90'ı Avrupalı güçlerin doğrudan veya dolaylı kontrolü altına girmiştir. Bir başka deyişle, Avrupa-içi kilise-devlet çatışmasının tarafları olan Beyaz Adamlar ve –daha az sayıda olsa da– Kadınlar, Avrupa-dışı dünyayı "keşfe" çıkıp "barbar", "ilkel", "geri kalmış", "insan-altı", "insansı", "hayvan" ve "gâvur" insanlarla karşılaştıklarında Batılılık, Hıristiyanlık ve Beyazlığın vehmettirdiği üstünlük inancının sağladığı müşterek zeminde işbirliği yapabiliyorlardı. Nitekim Stuart Hall'un veciz bir şekilde gösterdiği gibi, "Batı ve [dünyanın] geri kalanı söylemi"nin (*discourse of the West and the rest*) oluşmasının temelinde de Batı-dışı dünyayla şiddet temelinde kurulan bir karşılaşma yatmaktadır (2008). "Batı dünyasının esasında 16. yüzyıla kadar götürülebilecek iktisadi yükselişi"[10] (104) ifadesinde olduğu üzere, yazar bu "yükseliş"in Amerika'nın on binlerce ton altın ve gümüşünün talan edilmesi, milyonlarca Afrikalının köleleştirilmesi (Williams, 1994; Rodney, 1982)[11] ve yerli halkların ve kültürlerin yok edilmesi pahasına (Galeano, 1997) gerçekleştiğine işaret etmeyi ihmal ederek "Avrupa-merkezci tünel tarihi" anlatısını (Blaut, 1993) yeniden üretmektedir.[12]

Avrupa-merkezci tarih anlatısının bir yansıması da yazarın Fransa'nın laiklik tecrübesine Türkiye tecrübesi için bir referans olarak işaret etmesinde yatmaktadır. Bu anlamda erken dönem İslâm tarihinden Selçuklu ve Osmanlı tarihine varıncaya dek din ve devlet ilişkileri konusundaki literatür ve kavram tartışmasından çok Fransa'daki kilise-devlet ilişkilerinin yer tutması dikkate şayandır. Sayfa 53'te 1055 yılında Abbasi Halifesi'nin emri üzerine Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey adına hutbe okutulmasının "laikleşme bağlamında dönüm noktası olarak kabul edildiği"ni Emre Kongar'ın çalışmasına referansla söylemesine rağmen takip eden dönemlerdeki İslâmi yönetimlerin fiilen İslâmi hukukun yanı sıra –Ömer Lütfi Barkan'ın "layik hukuk" olarak adlandırdığı– örfî hukukun (Azak, 2010: 3) da bulunduğuna yer vermemektedir.

Kitabın kavramsal bir problemi ise "taşra" ifadesinde bulunmaktadır. Mikro incelemeyi kendine gaye edinen bu araştırmanın, Türkiye'nin farklı dinamiklerle şekillenen bölgelerini "taşra" şemsiyesi altında bir araya getirerek türdeşleştirmesi ve merkezin gözlüğüyle "taşra"ya yaklaşması so-

10 Bağımlılık Okulu'nun kurucularından Andre Gunder Frank, ithaf kısmında "en iyi kitabım" dediği *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* adlı olağanüstü eserinde, 1400-1800 yılları arası dönemde dünyanın önde gelen iktisadi gücünün, Avrupa-merkezci tarihyazımının varsaydığı üzere Batı Avrupa değil, Çin olduğunu göstermektedir. Frank, bu dönem için Avrupa'nın Amerika parasıyla Asya trenine üçüncü sınıf bilet aldığını ve ancak 19. yüzyıl başlarında lokomotife geçebildiğini vurgulamaktadır (Frank, 1998).

11 "Gerileme" sürecinde olmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu da bu ticaretin bir parçasıydı. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı sosyal ve ekonomik yaşamına köle ticareti sonucu dahil edilen "köleleştirilmiş" Afrikalıların sayısının 1,3 milyon olduğu tahmin edilmektedir (Toledano, 2007: 11). Bu konuda, çağdaş Türkiye'de "köleleştirilmiş" Afrikalıların torunlarından Mustafa Olpak'ın otobiyografik anlatısının da fevkalade bir ilk elden kaynak olduğu vurgulanmalıdır (2006).

12 Bu noktada neyin, neden ve nasıl bilinmediğini incelemek üzere ortaya atılmış *agnotoloji* kavramının faydalı göründüğü kaydedilmelidir (Proctor, 2008).

run teşkil etmektedir. Örneğin, yazar şunu kaydetmektedir: dinî alanın bilhassa taşradaki belirleyeni ve temsilcisi imam ve hatipler olduğu için..." (186-187). Molla, şeyh, pîr ve seyyid gibi farklı bölgelerde farklı toplumsal anlam, işlev ve prestij sahibi olan çeşitli dinî unvanları merkezî bürokrasinin imam ve hatip gibi kadro adlarının altında görünmez kıldığı gibi, yazarın bu bakışı ülke sınırlarının 1939'a kadar değiştiğini ve merkezî ulus-devletin özellikle sınır bölgelerindeki mevcudiyetinin dahi sorunlu olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Örneğin, Kürt âlimlerin yukarıda atıfta bulunulan anılarından da, modern Suriye tarihine dair kaleme alınmış akademik çalışmalardan da görülebileceği üzere, Suriye-Türkiye sınırı 1946'dan çok sonraya kadar bile sınırda yaşayanlar için herhangi bir geçerliliğe sahip olmamıştır. Sınır boyunda yaşayan Kürtlerin hafızasında bölge, sınırdaki Bağdat Demiryolu'na atıfla *serxet* (hattın üstü) ve *binxet* (hattın altı) olarak adlandırılmaktadır (Altuğ, 2011: 162). Sınırdaki gözetleme kuleleri dahi büyük oranda 1970'lerde inşa edilmiştir (White, 2011: 103). Sadece "taşra"nın sınırlarının değişkenliğini ve heterojen kültürel gerçekliğini idrak edememek bakımından değil, "1923'ten 1946'ya" şeklindeki tarihsel dönemleştirmesi itibarıyla da bu kitap –bir araştırmacının Rıza Şah dönemi İran'ı üzerine var olan tarihyazımının eleştirisi bağlamında önerdiği kavram takip edilerek söylenecek olursa– "metodolojik devletçilik" (Schayegh, 2010) cenderesinde mahpus kalmaya devam etmektedir. Yazar, çalışmasının bu sınırlılığının farkındadır: "Fakat bu çalışma da, kırsaldaki cami cemaatinin yaşadıklarını gün yüzüne çıkarmakta eksik kalmıştır. Elimizdeki kurumlar arası yazışmalar, mahkeme kayıtları, gazete arşivleri kırda yaşananları büyük ölçüde göz ardı etmiştir" (23). Ancak zaman zaman merkezin politikalarını da "ulus"unmuş gibi sunmaktadır: " yeni ulus kendi dilini yaratırken..." (195). Bir araştırmanın her kaynağı ve meseleyi odağına alması elbette mümkün değildir. Ancak buradaki sorun, toplumsal dinamikleri mercek altına alma vadiyle yola çıktığı halde kitabın başlarında bu çalışmanın bu açıdan eksik kaldığını, sonlarında da "birincil kaynakların odak noktası devlet eliyle yapılan siyasal politika ve rejimin kurucu kadrolarının söylemleri olduğu için bu hedefe"[13] ulaşmanın "oldukça güçleş"miş olduğunu (329) belirtmesine rağmen yazarın "taşra"/"kır" hakkında hükümde bulunmaktan geri kalmamasıdır.

Kitabın bir diğer problemi Türkiye Cumhuriyeti politikalarını kendi içine kapalı bir şekilde incelemesidir. Yazarın özellikle Müslüman yoğunluklu ülkelerin tarihsel ve siyasal tecrübesine yer verme ihtiyacı duymaksızın "halifeli Cumhuriyet"ten yola çıkarak dünya tarihinde Türkiye'yi şu sözlerle istisnai bir konuma yerleştirmesi de sorunludur: "Dünya toplumlarının siyasal tarihinde örneğine bir daha rastlanmayacak olan dönem ise Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte hem halifenin hem de Cumhurbaşkanı'nın olduğu 29 Ekim 1923'ten hilafetin ilgasına kadar sürecek olan günlerdir" (140; ayrıca, bkz. 135, 233). Türkiye dışında Müslüman çoğunluklu hiçbir ülkenin tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel tecrübesine başvurulmadığı halde "halifeli Cumhuriyet" gibi bir tarihsel andan Türkiye'ye müstesna bir pay çıkarılmaya çalışılmaktadır. Halbuki 1923'ten yaklaşık yarım yüzyıl sonra, 1979 yılında İran'da gerçekleşen devrim sonrası kurulan yeni devletin adı İran İslâm Cumhuriyeti olup On İki İmam Şiiliği'ne dayanan anayasasında kurucu ideolojik ilke *velayet-i fakih*'tir. Bu sistemde, Dinî Rehber'in yanı sıra cum-

13 Önceki cümlede ifade edildiği şekliyle, "yalnızca devlet merkezli bir okuma yapmaktan kaçınmaya çalışmak" hedefi kastedilmektedir.

hurbaşkanı da bulunmaktadır. Bu da açıkça göstermektedir ki İslâm'ın yegâne siyasi pratiği Sünni hilafet doktrininden ibaret değildir ve tarihsel süreç içerisinde İslâmi siyasal düşünce ve pratiklerde yeni yorum ve uygulamalar ortaya çıkabilmektedir.[14]

Bu konuda verilebilecek ikinci örnek ise Sovyet dönemi Azerbaycan'ındandır. Kitabın "Ramazan ve Kurban Bayramları" altbaşlıklı kısmının 238. ve 239. sayfalarında Latin alfabesi tartışmalarına dair 58. dipnot ilginçtir. *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin 25 Mart 1926 tarihindeki bir haberine dayanan bu dipnotta, Fuat Köprülü'nün Bakü'deki Türkiyat Konferansı'ndan döndüğü ve Latin harflerinin orada kabul edildiğini belirttiği aktarılmaktadır. SSCB'de Türkçe için Latin harflerinin 1926'da, yani Türkiye'den yaklaşık iki buçuk yıl önce kabul edilmesi gibi önemli bir gelişmenin, asıl ilgili kısım olan "Latin Alfabesinden Türk Alfabesi Yaratmak" (189-195) altbaşlıklı kısımda tartışmaya dahil edilmesi daha isabetli olurdu. İran'dan ve Sovyet Azerbaycan'ından verilen bu iki örnekten de anlaşılabileceği gibi, salt Türkiye Cumhuriyeti'nin dünya devletleri arasında müstesna bir yer tutup tutmadığını anlamak için değil, Türkiye toplumsal, siyasal ve kültürel tarihini daha sağlıklı yorumlayabilmek için de araştırılan konuda benzer süreçlerden geçen ülkelerdeki tecrübeye dair bir merakla araştırmayı yürütmek kendi içine kapalı bir şekilde tahlil etme tuzağına düşmemeyi temin edebilir.

Kitaptaki temel tarihsel yanlış, yukarıda bahsettiğim bazı zayıflıkları da beslemesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yanlış, "Osmanlı Devleti'nin eline geçirdiği" (82), "yüzyıllardır devam eden bir makam" olduğu (142) ve "dört yüzyıl evvel Mısır'dan alın"dığı (144) iddia edilen hilafete ilişkindir. Halil İnalcık ve Bernard Lewis'in ifade ettiği gibi, bu iddia bir efsanedir, doğru değildir; çünkü tüm İslâm dünyasında tek bir halifenin mevcudiyeti anlamındaki klasik hilafet kavramı 13. yüzyıldan itibaren bir geçerliliğe sahip olmamıştır ve hatta halife unvanı farklı Müslüman hükümdarların aynı dönemlerde kullandığı tüm unvanlar arasında en önemlisi de olmamıştır (Lewis, 1968: 324, İnalcık, 2000: 57). Hilafet, 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlayarak özellikle II. Abdülhamid döneminde uluslararası diplomatik bir araç olarak kullanılmıştır (Quataert, 2000: 82-83). Ayrıca geç dönem Osmanlı'daki hilafet iddiasının tüm Sünni ulema arasında kabul görmediği de bilinmektedir (örneğin bkz. Soleimani, 2016).

Yukarıdaki spesifik noktalardan sonra bu kitaba hakim olan tarihsel bakışın ciddi bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi için elzem olan birkaç kaynağa işaret etmek faydalı olabilir. İslâm tarihi alanındaki literatür konusundaki temel eksikliği giderebilecek kaynak, İslâmi yönetimlerin hükümranlığında gelişen uygarlığın dünya tarihi perspektifinden tahlilini sunan Marshall G. S. Hodgson'ın üç ciltlik *The Venture of Islam* adlı eseridir. Bunun yanı sıra, Hodgson'ın ölümünden yıllar sonra Edmund Burke III tarafından bir araya getirilen ve dünya tarihinde İslâm'ın yeri ile Batı-merkezci tarihyazımı eleştirisini mercek altına alan makaleleri olmazsa olmaz kaynaklardır (Hodgson, 1993). 2000'lerin başlarından bu yana geç dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin tarihyazımı ve edebiyat incelemelerinde yapılan eleştirel müdahaleler sonucu bir dizi yeni kavram ortaya atıldı. Bunlar arasında "Osmanlı Oryantalizmi", "Osmanlı kolonyalizmi", "Osmanlı emperyalizmi", "kolon-

14 1980'lerde Humeyni'den sonra Dinî Rehber olacağı gözüyle kendisine bakılacak kadar önemli bir şahsiyet olup eleştirel görüşleri dolayısıyla 1997'den itibaren ev hapsinde tutulan Ayetullah Hoseyin Ali Montazeri ile İslâm, Cumhuriyet ve *velayet-i fakih* konusunda yapılmış önemli bir mülakat için bkz. Abdo ve Montazeri (2001).

yal Osmanlıcılık", "alaturka Oryantalizm", "Müslümanlık Sözleşmesi ve Türklük Sözleşmesi", "ulusal Oryantalizm ve Oryantalist uluslaşma" ve "Türk Oryantalizmi" bulunmaktadır (Herzog ve Motika, 2000; Makdisi, 2002; Hansen vd. 2002; Deringil, 2003; Kühn, 2003; Erdem, 2012; Minawi, 2016; Ünlü, 2018; Kotan ve Ceylan, 2020). Evangelia Balta ve Murat Cankara'nın Rum ve Ermeni alfabelerindeki Türkçe yayınlar konusunda yaptığı ufuk açıcı araştırmalar Türkçenin yazılı aktarımının sadece Arap-Fars ve Latin alfabeleri aracılığıyla olmadığını göstermesi bakımından çok önemlidir (Balta, 2018; Cankara, 2015). Tayfun Atay ve Yael Navaro-Yashin'in Türkiye'de İslâm ve devlete dair kıymetli antropolojik çalışmalarıyla Leyla Neyzi'nin sözlü tarih yöntemiyle ışık tuttuğu kimlik ve öznellik konuları bu kitaptaki devlet-merkezci ve teleolojik bakıştan kurtulmada çok yardımcı olabilirdi (Atay, 2012; Navaro-Yashin, 2002; Neyzi, 2013). Antropolojik alan çalışmasına dayanarak *dengbêj*lerin anlatılarını ustaca inceledikleri analizleriyle Wendelmoet Hamelink ve Marlene Schäfers, bize Kürtçe sözlü geleneklerin toplumsal, tarihsel ve kültürel incelemeler için barındırdığı hazineleri göstermektedir (Hamelink, 2016; Schäfers, 2019). Zeynep Türkyılmaz'ın, Amerikan Protestan misyoner modeli ve *maternal colonialism* kavramı çerçevesinde ışık tuttuğu Elazığ Kız Enstitüsü hakkındaki özgün çalışması erken Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarına dair yürütülen tartışma bağlamında faydalı olabilecek eleştirel bir katkıdır (Turkyilmaz, 2016).

Bu değerlendirmeyi sonuçlandırmak gerekirse, şimdiye dek altı çizilen noktalara dayanarak şunu söylemek mümkün görünüyor: Yaslandığı araştırma sorusu ilginç ve eleştirel olmasına rağmen bu sorusuyla kullandığı kaynakları arasında var olan uyumsuzluk ve mevcut bilgi birikiminin gerisinde kalması bu eseri maalesef problemli kılmaktadır. Ancak özellikle devlet-merkezci ve Avrupa-merkezci bakışı bakımından Türkiye'de yaygın bir şekilde görülebilecek akademik çalışmalara maalesef bir istisna oluşturmadığı da belirtilmelidir. Bu sorunlar, kısmen Türkiye'de Siyaset Bilimi alanındaki eğitim ve araştırmaların çoğu zaman Batı ve Türkiye ile sınırlı bir odağa sahip olması[15] ve sağlam bir tarih bilgisine sahip olmaya ancak tali derecede ve araçsal bir önem verilmesiyle yakından ilgili gibi görünmektedir. Sözü edilen sorunlu yaklaşımlar hakkındaki yorum, tashih ve tavsiyeleriyle bu değerlendirme ileride yapılacak incelemeler için faydalı olabilirse hedefine ulaşacaktır.

15 Türkiye'de Uluslararası İlişkiler eğitiminin durumuna dair kaleme alınan bir makaledeki bazı gözlemler Siyaset Bilimi alanı için de geçerli görünmektedir (Ongur ve Gürbüz, 2019).

KAYNAKÇA

Abdo, G. ve Montazeri, Ayatollah H. A. (2001) "Re-Thinking the Islamic Republic: A 'Conversation' with Ayatollah Hossein 'Ali Montazeri", *Middle East Journal*, 55(1): 9-24.

Altuğ, S. (2011) *Sectarianism in the Syrian Jazira: Community, Land and Violence in the Memories of World War I and the French Mandate (1915-1939)*, Yayınlanmamış doktoa tezi, the University of Utrecht, Utrecht.

Atay, T. (2012) *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İletişim, İstanbul.

Azak, U. (2010) *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I. B. Tauris, London ve New York [Türkçesi: *Türkiye'de Laiklik ve İslâm*, çev. Ayten Alkan, İletişim, İstanbul, 2019].

Balta, E. (2018) *Gerçi Rum İsek De, Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz: Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat Üzerine Araştırmalar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Blaut, J. M. (1993) *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Euro-*

centric History, The Guilford Press, New York ve Londra [Türkçesi: *Sömürgeciliğin Dünya Modeli: Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-Merkezci Tarih*, çev. Serbun Behçet, Dergâh, İstanbul, 2012].

Cankara, M. (2015) "Rethinking Ottoman Cross-Cultural Encounters: Turks and the Armenian Alphabet", *Middle Eastern Studies*, 51(1): 1-16.

Çağlayan, M. (1996) *Şark Uleması*, Çağlayan Yayınları, İstanbul.

Çetin, F. (2016) *Anneannem*, Metis, İstanbul.

Deringil, S. (2003) "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*, 45(2): 311-342.

Dursun, T. (1990) *Kulleteyn*, Akyüz, İstanbul.

Dündar, F. (2008) *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim, İstanbul.

Erdem, S. (2012) *Osmanlı-Türk Romanında Ulusal Oryantalizm ve Oryantalist Uluslaşma*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Eroğlu, M. Ş. (2004) *Bütün Yönleriyle Arabkendi (Muhammed Şerif Arabkendi)*, Kent Yayınları, İstanbul.

Frank, A. G. (1998) *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, California [Türkçesi: *Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi*, çev. Kâmil Kurtul, İmge, Ankara, 2010].

Galeano, E. (1997) *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*, Monthly Review Press, New York [Türkçesi: *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, çev. Roza Hakmen ve Attila Tokatlı, Sel, İstanbul, 2015].

Hacî Qadirê Kurê Mela Ehmed. (1390 [2011]) *Dîwaniy Hacî Qadiriy Koyî*, Serdar Kerim Miran ve Mustafa Şareza (yay. haz.), Enteşârât-i Kurdistan, Senendec.

Hall, S. (2008) "The West and the Rest: Discourse and Power" Hall, S., Gieben, B. (der.) *Formations of Modernity* içinde, The Open University, New Hampshire, 276-320.

Hamelink, W. (2016) *The Sung Home: Narrative, Morality, and the Kurdish Nation*, Brill, Leiden ve Boston.

Hansen, J. vd. der. (2002) *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, Beyrut.

Herzog, C. ve Motika, R. (2000) "Orientalism 'alla turca': Late 19th/ Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams*, 40(2): 139-195.

Hodgson, M. G. S. (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge University Press, Cambridge [Türkçesi: *Dünya Tarihi i Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan, Vadi, İstanbul, 2018].

İnalcık, H. (2000) *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Phoenix, Londra [Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Kronik, İstanbul, 2019].

Kotan, C. ve Ceylan, P. (2020) "Refik Halit Karay'ı Öykülerinde Osmanlı ve Türk Oryantalizmi", *Mülkiye Dergisi*, 44(3): 565-586.

Kühn, T. (2003) "An Imperial Borderland as Colony: Knowledge Production and the Elaboration of Difference in Ottoman Yemen, 1872-1918", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, (3): 4-16.

Lewis, B. (1968) *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna, Arkadaş, Ankara, 2015].

Makdisi, U. (2002) "Ottoman Orientalism", *American Historical Review*, 107(3): 768-796.

Meseri, R. ve Kuryel, A. (2017) *Türkiye'de Yahudi Olmak: Bir Deneyim Sözlüğü*, İletişim, İstanbul.

Minawi, M. (2016) *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*, Stanford University Press, Stanford [Türkçesi: *Osmanlılar ve Afrika Talanı: Sahra'dan Hicaz'a İmparatorluk ve Diplomasi*, çev. Ayşen Gür, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018].

Navaro-Yashin, Y. (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford [Türkçesi: *Devletin Suretleri: Türkiye'de Sekülarizm ve Kamusal Yaşam*, çev. Mukadder Okuyan ve Işık Önal, Heretik, Ankara, 2020].

Neyzi, L. (2013) *"Ben Kimim?": Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İletişim, İstanbul.

Olpak, M. (2006) *Kenya-Girit-İstanbul: Köle Kıyısında İnsan Biyografileri*, Ozan, İstanbul.

Ongur, H. Ö. ve Gürbüz, S. E. (2019) "Türkiye'de Uluslararası İlişkiler Eğitimi ve Oryantalizm: Disipline Eleştirel Pedagojik Bir Bakış", *Uluslararası İlişkiler*, 16(61): 23-38.

Öztoprak, S. (2003) *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan, İstanbul.

Proctor, R. N. (2008) "Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance" Proctor, R. N. ve Schiebinger, L. (der.) *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance* içinde, Stanford University Press, Stanford, 1-35.

Quataert, D. (2000) *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, Cambridge [Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922)*, çev. Ayşe Berktay, İletişim, İstanbul, 2003].

Rodney, W. (1982) *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington, DC [Türkçesi: *Avrupa Afrika'yı Nasıl Geride Bıraktı*, çev. Hülya Osmanağaoğlu, Dipnot, Ankara, 2015].

Schäfers, M. (2019) "Archived Voices, Acoustic Traces, and the Reverberations of Kurdish History in Modern Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, 61(2): 447-473.

Schayegh, C. (2010) "'Seeing like a State': An Essay on the Historiography of Modern Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 42(1): 37-61.

Soleimani, K. (2016) "Islamic Revivalism and Kurdish Nationalism in Sheikh Ubeydullah's Poetic Oeuvre", *Kurdish Studies*, 4(1): 5-24.

Toledano, E. R. (2007) *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, Yale University Press, New Haven ve Londra [Türkçesi: *Suskun ve Yokmuşçasına: İslam Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*, çev. Y. Hakan Erdem, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010].

Turkyilmaz, Z. (2016) "Maternal Colonialism and Turkish Woman's Burden in Dersim: Educating the 'Mountain Flowers' of Dersim", *Journal of Women's History*, 28(3): 162-186.

Ünlü, B. (2018) *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Kri i*, Dipnot, Ankara.

Yüksel, Metin. (2009) "A 'Revolutionary' Kurdish Mullah from Turkey: Mehmed Emin Bozarslan and His Intellectual Evolution", *The Muslim World*, 99(2): 356-380.

Yüksel, Müfid. (2005) "Sadreddin Yüksel Hoca'nın Ardından", *Tezkire*, (41): 202-209.

White, B. (2011) *The Emergence of Minorities in the Middle East: the Politics of Community in French Mandate Syria*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Williams, E. (1994) *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill ve Londra [Türkçesi: *Kapitalizm ve Kölelik*, çev. Anıl Tarar, Dipnot, İstanbul, 2020].

Fransa'daki soykırım kurbanı Sefarad Yahudileri için ölümsüz bir anıt: *Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France**

YASEMİN GEDİK**

HENRIETTE ASSÉO, ANNIE BELLAICHE-COHEN, MURIEL FLICOTEAUX, CORRY GUTTSTADT, XAVİER ROTHÉA, SABI SOULAM, ALAIN de TOLÉDO (ED.)
MEMORIAL DES JUDÉO-ESPAGNOLS DEPORTÉS DE FRANCE
MUESTROS DEZAPARESİDOS DERNEĞİ YAYINI, 2019, 720 SAYFA

İberik Yarımadası'nda, İspanya'da sanatın ve bilimin gelişmesinde büyük rol oynamışlardı. Kendilerine has bir dilleri, kültürleri ve dinleri vardı. Ancak dinî bağnazlığın iktidara hâkim olduğu Katolik krallar döneminde, 1492'de yüzyıllar boyu yaşadıkları İspanya'dan sürüldüler ve başka ülkelere sığınmak zorunda kaldılar. Tüm birikimleri İspanya'da kalmış, sadece dillerini, dinlerini ve kültürlerini taşıyabilmişler-

(*) *Mémorial des Judéo-Espagnols déportés de France*, Editörler: Henriette Asséo, Annie Bellaïche-Cohen, Muriel Flicoteaux, Corry Guttstadt, Xavier Rothéa, Sabi Soulam, Alain de Toledo, Muestros Dezaparesidos Derneği yayını, Paris, 2019.
Kitap, La Fondation pour la Mémoire de la Shoah, Mémorial de la Shoah, L'Association des Fils et Filles des Déportés Juifs de France, L'Institut Alain de Rothschild, Mairie de Paris ve Centro Sefarad Israël'in desteğiyle yayımlandı.

(**) Yayıncı, editör.

di kendileriyle birlikte, uzun yollarda kırılanlardan geriye kalanlar yeni ulaştıkları ülkelerde hayata sıfırdan başladılar.

Yeni gidilen yerlerden biri de geniş Osmanlı İmparatorluğu topraklarıydı. İmparatorluğun her tarafına dağıldılar, ancak en yoğun oldukları yerler daha çok İstanbul ve başta İzmir ve Selanik olmak üzere Ege'nin iki yakasıydı. Tüm dinî azınlıklar gibi onlar da burada Müslüman bir yönetim altında ikinci sınıf vatandaş muamelesine tabi tutuldular. Her şeye rağmen dillerini, kültürlerini korumayı başardılar ve çok büyük kitlesel kırımlar yaşamadan hayatlarını sürdürebildiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemindeki çalkantılardan ve savaşlardan herkes gibi onlar da etkilendi. Ticaret, zanaat, bilim ve kültürle uğraşmaları ve okulları sayesinde yabancı dil bilmeleri onların bir kısmını geleceklerini başka topraklarda aramaya ve inşa etmeye yöneltti. Birçoğu Fransızca bildiği ve o dönemin yaygın eğilimi olarak Fransız kültürüne aşina olduğu için daha çok Fransa'ya gitmeyi tercih ettiler. Dört yüzyıl vatanları olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan 19. yüzyıl sonlarında başlayan göç, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından hız kazandı.

Bin bir umutla gittikleri Fransa'da, bütün göçmenlerin yaptığı gibi, bulduklarını her işte çalıştılar, mesleklerine göre iş yerleri açtılar, restoranlarına "Bosphorus", "İstanbul" gibi adlar koydular. Hayata tırnaklarıyla tutunarak Paris'in 11. Arrondissement'ında bir "Küçük Türkiye" yarattılar. Kendi kültürlerini, dillerini yaşatmak için kültür, sanat ve dayanışma dernekleri, kütüphaneler, arşivler, dinî inançlarının gereğini yerine getirmek için sinagoglar, çocuklar için izci kampları kurdular. Birinci Dünya Savaşı sırasında, her ne kadar Osmanlı vatandaşı oldukları için yetkili makamlar tarafından "potansiyel düşman" olarak görülseler de, Fransız ordusu-

na katılıp Alman cephesinde savaşanlar ve ölenler oldu.

1930'larda Fransız müzik dünyasında öne çıkan bazı gençler büyük başarı kazandılar. Piyanist, besteci, şarkıcı ve yazar Paul Misraki,[1] besteci, şarkıcı, orkestra şefi, aktör ve film yapımcısı Ray Ventura[2] ve sanat yönetmeni ve müzik yapımcısı Jacques Canetti[3] gibi...

Kısaca iki büyük dünya savaşı arasındaki dönemde hem ekonomik refah hem de kültür ve sanat alanında bir yükselme dönemi yaşadılar. İstanbul'un yerini alan Paris yeni entelektüel ve kültürel merkezleri haline geldi.

Artık yeni vatan Fransa'ydı ve kendilerini burada güvende ve mutlu hissediyorlardı. Ta ki, Naziler 1933'te Almanya'da iktidara gelip de Yahudi düşmanı politikalar uygulamaya, Yahudiler üzerinde görülmemiş baskı ve yasakları devreye sokana kadar...

Faşist Almanya'nın Polonya'yı işgal saldırısını başlattığı 1 Eylül 1939'a kadar daha çok Almanya'daki Yahudiler için duydukları korku ve endişe, onlara yardım etme çabası hâkimken, ondan sonra kendileri için de aynı kaygı ve korkuları duymaya başlayarak çare aramaya yöneldiler. Kendi aralarında örgütlenmeye çalıştılar, bir kısmı Fransız ordusuna yazıldı ve Almanya'ya karşı savaşmayı tercih etti. Ancak bu da kısa sürdü; Haziran 1940'ta Nazi Almanya'sı ile Fransa arasında yapılan antlaşmayla Fransa teslim oldu. İşte o tarihten sonra, Alain de Toledo'nun vurguladığı gibi, onlar için 1492'de İspanya'dan kovulmalarından sonraki en büyük felaket kapıya dayandı. 1927'den önce Fransız vatandaşlığına geçenler bu felaketi ağır mağduriyetlere rağmen bir biçimde atlatmayı başardı, ama daha sonra vatandaşlığa geçmiş olanların bu statüsü işbirlikçi Vichy hükümeti tarafından iptal edildiği için hiç vatandaşlığa geçmemiş olanlarla birlikte ateş altında kaldılar. Yine de tarafsız ülke vatandaşı olmak bir kısmını koruyabilirdi, çünkü Naziler Türkiye, İspanya, Portekiz gibi tarafsız ülkelere "kendi vatandaşınız olan Yahudileri ülkenize geri götürebilirsiniz" demişti. Ancak adı geçen ülkeler genellikle duyarsız davrandılar ve onların hayatlarını kurtarmak için harekete geçmek yerine ya sessiz kaldılar ya da o koşullarda asla temin edemeyecekleri belgeler isteyerek işi yokuşa sürdüler.

1939'a kadar Fransa'daki sayıları 35 bin civarındaydı. Bunlardan 5.300'ü Nazi ölüm

1 Paul Misraki (26 Ocak 19008, İstanbul - 29 Ekim 1998, Paris) besteci, şarkıcı, piyanist ve yazar. Asıl adı Paul Misrachi. Lise arkadaşı Ray Ventura ile birlikte daha okul yıllarında müziğe başladı. Ardından Ventura'nın kurduğu ve Fransa'nın ilk caz gruplarından biri olan "Ray Ventura et les Collégiens"de ilk bestelerini çalıp söylemeye başladı. Şarkıları aralarında Edith Piaf, Yves Montand, Henri Salvador ve Georges Brassens'in de olduğu çok sayıda sanatçı ile Amerikalı, Arjantinli ve Brezilyalı şarkıcı ve gruplar tarafından seslendirildi. 1950'lerden sonra Fransız Yeni Dalga (Nouvelle Vague) sinemasının tüm yönetmenleri in tercih ettiği bir besteci olarak 185 film müziği yaptı. Kendi inanç dünyasıyla ilgili kitaplar yazdı.

2 Ray (Raymond) Ventura (16 Nisan 1908, Paris - 29 Mart 1979 Palma de Majorque/İspanya), besteci, orkestra şefi, müzik yayıncısı, aktör ve sinema yapımcısı. Türkiye göçmeni kuyumcu bir babanın oğluydu. Daha lise yıllarında kurduğu "Ray Ventura et les Collégiens" ile Fransa'da caz müziğinin öncülerinden oldu ve özellikle 1930'lu yıllarda çok büyük başarı elde etti. Ventura'nın caz grubunda Gregoire Aslan ve Coco Aslan adlarıyla ünlenen 1908 İstanbul doğumlu Ermeni şarkıcı, perküsyonist ve aktör Krikor Kaloust Aslanian da vardı. 1950'lerden itibaren daha çok sinema ve müzik prodüktörlüğüne yöneldi.

3 Jacques Canetti (30 Mayıs 1909, Rousse/Bulgaristan - 7 Haziran 1997, Suresnes), sanat yönetmeni ve müzik prodüktörü. Bütün hayatını Fransız şansonlarına, özellikle de söz yazarı, besteci ve yorumculara adadı. *Polydor*, *Philips* gibi büyük müzik yapım şirketleri ile *Radio Cité*, *Théâtre des Trois Baudets*'de çalıştı ve en sonunda kendi yapım şirketi i kurdu. Aralarında Fransız müziğinin en büyük isimleri Edith Piaf, Charles Trenet, Georges Brassens, Jacques Brel, Charles Aznavour'un da olduğu birçok müzisyenin tanınmasında katkıları vardır. Yazar Elias Canetti' in kardeşidir.

kamplarına gönderilerek katledildi, bir kısmı Fransız direnişi saflarındayken yakalanıp kurşuna dizildi, bazıları da rehin alındı ve öldürüldü. Çok azı ölüm kamplarından sağ olarak kurtulabildi. Cemaatin büyük bir emek ve fedakârlıkla yarattığı tüm kurumlar kapatıldı ve mallarına, arşiv ve kütüphanelerine el konuldu. Aileler parçalandı, dolayısıyla cemaat çok büyük yara aldı.

Yahudi Soykırımı'yla ilgili sayısız araştırma yapıldı, ancak şimdiye kadar Ladino veya Judezmo olarak adlandırılan kendilerine has dilleri, gelenekleri ve ortak tarihleriyle başlı başına ayrı bir topluluk olmalarına rağmen özel bir çalışmanın konusu olmamışlardı.

Evet, Fransa'da ilk çıkış yerleri dikkate alınarak "Judéo-Espagnol" (İspanyol Yahudileri) olarak adlandırılan ve hâlâ Türkiye'de birçok akrabaları bulunan eski Osmanlı İmparatorluğu ve ardılı devletlerin vatandaşı Sefarad Yahudilerinden söz ediyoruz.

Kolektif emekle yaratılan anıt-kitap

2019 yılında, bu alandaki eksikliği gideren çok kapsamlı bir kitap çıktı Fransa'da: *Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France* (*Fransa'dan Ölüm Kamplarına Gönderilen İspanyol Yahudilerini Anma*). Kitap Fransa'daki İspanyol Yahudileriyle, yani Sefaradlarla ilgili yedi derneğin 2010 yılında birleşerek kurdukları çatı örgütü Muestros Dezaparesidos (Bizim Kayıplarımız) isimli dernek tarafından yayımlandı. Dernek bünyesinde aralarında, Türkiyeli okurun 2012 yılında İletişim Yayınları tarafından basılan *Türkiye, Yahudiler ve Holokost* adlı kendi alanında öncü bir rol oynayan kitabıyla tanıdığı değerli Alman tarihçi Corry Guttstadt'ın da bulunduğu tarihçiler ile gönüllülerden oluşan bir ekibin yoğun kolektif emeğinin ürünü. On yıl boyunca çok sayıda devlet ve vakıf arşivi ile özel arşivlerde yapılan titiz araştırmalar, soykırımdan sağ kurtulanlar veya onların yakınlarıyla gerçekleştirilen seksen röportaj, toplanan belge ve fotoğraflardan oluşan 720 sayfalık büyük boy kitap, Nazi işgali altındaki Fransa'dan ölüm kamplarına gönderilerek katledilen, işbirlikçi Vichy hükümeti ve Naziler tarafından kurşuna dizilen ve bir mezarları bile bulunmayan 5.300 Sefarad Yahudisi için ölümsüz bir anıt niteliğinde.

Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France kitabı, esas olarak ve sadece 19. yüzyıl sonundan 1930'lara kadar eski Osmanlı İmparatorluğu topraklarından ve ardılı Türkiye Cumhuriyeti, Yunanistan, Balkanlar ve Doğu Akdeniz ülkelerinden Fransa'ya göç etmiş Sefarad Yahudilerinin ortak tarihine ışık tutuyor ve Nazi işgali altında neler yaşadıklarına odaklanıyor.

Kendi alanında ilk ve tek kitap olan *Memorial des Judéo-Espagnols Deportés de France*'ın, Ernest ve Claire Heilbronn Vakfı'nın 2020 İkinci Dünya Savaşı Tarihi Kitap Ödülü'nü kazandığını da vurgulayalım.

Kitap Muestros Dezaparesidos Derneği başkanı ve kitabın yayın kurulu üyesi Alain de Tolédo'nun, araştırmalar sırasında acılı anılarını depreştirdikleri ve yaralarını kanattıkları için soykırımdan sağ kurtulanlardan ve onların yakınlarından özür dileme ihtiyacı duyduğu teşekkür yazısıyla başlıyor. Onu izleyen önsözde Serge Klarsfeld[4] kitabın önemini şöyle belirtiyor: "Tıpkı *Mémorial de la Déportation des Juifs de*

4 Hayatını Fransa'dan ölüm kamplarına gönderilen Yahudilerin ve yakınlarının haklarını savunmaya, soykırımda rolü bulunan kişilerin ve devletlerin sorumluluğunu kanıtlamaya ve Nazi soykırım suçlularının aranıp bulunmasına adayan Yahudi asıllı Fransız avukat ve tarihçi. Kendisi de 1943 yılında, 8 yaşında bir çocukken annesi ve bir kardeşiyle birlikte ölüm kampına gönderilmekten kıl payı kurtuldu. Ancak Gestapo'nun Nice'te evlerine yaptığı baskın sırasında onları bir dolabın içindeki gizli bölmeye kapatarak kurtaran babası tutuklandı. Babası 5 Ekim 1943'te Drancy toplama kampına, 28 Ekim 1943'teki 61 numaralı konvoyla da Auschwitz-Birkenau ölüm kampına gönderilerek katledildi.

France (*Fransa'dan Tehcir Edilen Yahudiler*) isimli kitabın 1978'de yayımlanmasının yaptığı gibi. Sefarad Yahudileri hakkındaki bu eser, bu cemaatin Şoah süresince uğradığı zulmün özel şartlarını anlamakta temel kaynak olarak anılacaktır."

İlk bölüm: Tarihsel arka plan ve Fransa'da kurulan yeni hayat

Kitap iki ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde, yazının girişinde sözünü ettiğimiz tarihsel arka planıyla birlikte cemaatin özel tarihi anlatılıyor. Sefarad toplumunun Osmanlı İmparatorluğu ve çöküşünün ardından ortaya çıkan ardıl devletlerdeki durumu incelendikten sonra, Fransa'ya gelişleri, buradaki yaşam ve iş koşulları, hayata tutunma çabaları, sosyal-kültürel faaliyetleri, umut ve beklentileri ele alınıyor.

Tarihlerindeki en büyük trajedilerden birine yol açan, hem cemaat olarak tüm maddi ve manevi birikimlerini kaybettikleri hem de soykırımla karşı karşıya kaldıkları 1940'taki Nazi işgaliyle birlikte işbirlikçi Vichy hükümetinin izlediği dışlama, zulüm ve imha politikaları oldukça detaylı bir şekilde inceleniyor. Tam anlamıyla bir ölüm kalım meselesi olan vatandaşlık konusu, yani faşist Alman rejimiyle ittifak halindeki veya tarafsız konumdaki ülke vatandaşı olmalarından kaynaklanan özel koşullar büyük bir titizlikle değerlendiriliyor.

Ayrıca Sefarad Yahudilerinin Nazi işgaline ve işbirlikçi Vichy rejimine karşı direniş hareketi ile Yahudileri kurtarma ağları içindeki konumları ve mücadeleleri de kitapta ilk kez gün yüzüne çıkarılıyor.

Nazilerin yenilgisinin ardından, hayatları boyunca asla unutamayacakları acı hatıralarla özgürlüklerine kavuşan soykırım mağdurlarının içinde bulundukları durumun ve bütün aileler ve cemaat üzerinde yarattığı ağır travmanın gözler önüne serildiği makaleyle birinci bölüm sona eriyor.

Soykırım kurbanları listeleri ya da mezarsız ölülere mezar taşları

Ölüm kamplarına gönderilerek ve kurşuna dizilerek katledilenlere ayrılan ikinci bölümün ilk sayfaları, onların kamplara giderken neler yaşadıklarını anlatan notlar ve mektuplardan oluşuyor. Ardından gelen sayfaların her satırı soykırım kurbanları için dikilen birer mezar taşı olarak tanımlanabilir. Âdeta iğneyle kuyu kazarcasına on yıl boyunca sayısız arşivden elde edilen bilgi ve belgelere dayanarak tek tek isimleri saptanan 5.300 Sefarad Yahudisi'nin ne zaman nerede doğduğu, vatandaşı olduğu ülke, nerede yakalandığı, Fransa içinde hangi kampta tutulduğu ve hangi konvoyla ölüm kamplarına gönderildiğine dair 152 sayfalık bir listeyi başkaları izliyor: Fransa'nın batısındaki Aurigny toplama kampından ölüm kamplarına gönderilen Sefarad Yahudileri; ölüm kamplarına gönderilen Faslı Sefarad Yahudileri; Fransa'daki Compiègne, Drancy ve Vernet toplama kamplarında ölenler, kurşuna dizilenler; gönüllü olarak Fransız ordusuna katılanlar; genel direniş hareketi ve Yahudileri kurtarma ağları içinde yer alanlar...

Uzayıp giden bu listeler çok çarpıcı veriler içeriyor:

* Ölüm kamplarına gönderilen 5.300 kişiden 1.157'si Türkiye vatandaşı, diğerleri başta Fransız, Yunan, Bulgar, İspanyol ve İtalyan vatandaşlıkları olmak üzere başka ülke vatandaşlığına geçmiş.

* 5.300 kişiden İstanbul doğumlu olanların sayısı 1.104, İzmir doğumlular 338, Edirne doğumlular ise 108.

* Bu üç şehrin dışında mevcut Türkiye sınırları dahilindeki Adapazarı, Akhisar, Ankara, Aydın, Babaeski, Bursa, Denizli, Gelibolu, Kırklareli, Manisa, Menemen, Milas, Nazilli, Salihli, Silivri, Tekirdağ, Tire, Turgutlu doğumlu olanlar da var; eski Osmanlı toprakları olan Selanik, Kavala,

Halep, Şam, Beyrut, Bağdat, Kudüs, Varna ve diğer yerlerde doğmuş olanlar da...

Direniş hareketine katılanlar arasında ayrıca Adana, Antakya ve Antep'te doğmuş olanları da görüyoruz.

* Ölüm kamplarına gönderilenlerin en küçüğü Avignon'dan 1 aylık bebek Maurice Houlli, en yaşlısı Lyon'dan 1893 İzmir doğumlu Soultana Alharal (katledildiğinde 91 yaşındaydı).

* Ölüm kamplarından sağ kurtulabilenlerin sayısı 334.

Türkiye vatandaşı kurbanlardan birkaçı

28 Ekim 1920 İstanbul doğumlu Türkiye vatandaşı Joseph Adato, Guilliers'de tutuklandıktan sonra, önce Rennes'deki toplama kampına götürülüyor, ardından 10 Şubat 1944 tarihinde 68 numaralı konvoyla ölüm kampına gönderiliyor ve geri dönmüyor.

6 Ağustos 1926 İstanbul doğumlu Türkiye vatandaşı Albert de Toledo, Paris'te tutuklandıktan sonra Beaune-la-Rolande toplama kampında tutuluyor ve sonra 25 numaralı konvoyla ölüm kampına yollanıyor.

1 Ocak 1901 Ankara doğumlu Türkiye vatandaşı Raphael Eskenazi, Paris'te tutuklanıp Drancy toplama kampına, ardından 14 Eylül 1942 tarihinde 32 numaralı konvoyla ölüm kampına gönderiliyor.

14 Nisan 1904 Babaeski doğumlu Türkiye vatandaşı Régine Roumi (kızlık soyadı Choeff), Lyon'da tutuklanıyor ve oradaki toplama kampında tutulduktan sonra, 31 Temmuz 1944 tarihinde 77 numaralı konvoyla ölüm kampına gönderiliyor.

15 Ocak 1908 Silivri doğumlu Türkiye vatandaşı Yoda Maya, Marsilya'da tutuklanıyor, Marsilya ve Paris'teki Compiègne kamplarında tutuluyor, ardından 2 Eylül 1943 tarihinde 59 numaralı konvoyla ölüm kampına yollanıyor.

8 Nisan 1903 Adapazarı doğumlu Türkiye vatandaşı Léon Gerson, Bordeaux'da tutuklanıyor ve oradaki toplama kampına alınıyor, ardından 20 Ocak 1944 tarihinde 66 numaralı konvoyla ölüm kampına yollanıyor.

27 Mart 1925 İstanbul doğumlu Türkiye vatandaşı Sarah Paulette Cheres, Biarritz'te tutuklanıyor, Bordeaux toplama kampı ve ardından 20 Ocak 1944 tarihinde 66 numaralı konvoyla ölüm kampına yollanıyor.

Muhtemelen 5-6 yaşlarında ailesiyle birlikte Fransa'ya göçen 19 yaşındaki Sarah bu korkunç yolculuğu, İstanbul doğumlu anne-babası ve 1932 ve 1938 yıllarında Biarritz'te doğan ve yine Türkiye vatandaşı olan iki kız kardeşiyle birlikte yapıyor, ailecek ölüme gidiyorlar...

Tehcir hikâyelerinden örnekler

Ölenlerin geçit törenini, her biri birbirinden trajik seksen civarında tehcir hikâyesi izliyor. Türk vatandaşlığı belgesi geç geldiği için ölüm kampına yollanan *Isaac Saül*: 1906 İzmir doğumlu. 1920'li yıllarda Fransa'ya gidiyor. 1928'de Paris'te Sarah Farandji ile evleniyor, dört çocuğu ve annesi Sarah (kızlık soyadı Cicurel) ile birlikte Paris'te Boulevard de Belleville'de yaşıyor. Ağustos 1941'de, 11. tutuklama kampanyası sırasında, iki Fransız polis müfettişi eşliğindeki bir Alman askeri eve gelerek onu tutukluyor ve Drancy toplama kampına götürüyor. Annesi hemen Türk konsolosluğuna başvuruyor. Isaac, 1920'li yıllarda Türkiye'den ayrılmadan önce askerliğini yapmadığı için konsoloslukta güçlük çıkarıyorlar. Bunun üzerine anne Sarah, kocasının sırtında Türk üniformasıyla 1917'de Birinci Dünya Savaşı'nda öldüğünü hatırlatarak oğlu için Türk vatandaşlığı belgesini almayı başarıyor. Elinde oğlunu kurtaracak kıymetli belgeyle geldiği Drancy'de, Isaac'ın 27 Mart 1942'deki 1. konvoyla Auschwitz'e gönderilmek üzere Compiègne

toplama kampına gönderildiğini, dolayısıyla onun için artık çok geç olduğunu öğrenerek elleri boş dönüyor.

Isaac'ın eşi, annesi ve çocukları bu sıradaki baskınlardan ve tutuklama kampanyalarından kurtulmayı başarıyorlar. Ancak eşi Sarah Frandji Saül, Fransa'nın kurtuluşundan kısa süre önce, 8 Temmuz 1944'te tutuklanarak Drancy'den ölüm kampı Auschwitz'e hareket eden 77 numaralı son konvoyla ölüme gönderiliyor.

Rafael Obadia: 1902'de Edirne'de doğuyor, öğrenimini Alliance Israelite Universelle'de yapıyor. İstanbul'daki Fransız konsolosluğunda işe giriyor, ama Yahudilerin yerel durumlarının bozulması karşısında Fransa'ya yerleşmeye karar veriyor. İstanbul'da evlendiği eşi Soultana Treves ile birlikte önce Marsilya, ardından Rouen ve en sonunda Paris'e, 11. Arrondissement'a yerleşiyor ve yedi çocukları oluyor. Ailesinin geçimini karşılamak için Montluçon'daki *Dunlop* fabrikasında işçi olarak çalışmaya başlıyor ve her hafta ailesini görmek için Paris'e gidip gelmek zorunda kalıyor.

20 Ağustos 1941'de Fransız polisi ve Almanlar evine geliyor, çocuklarının gözü önünde tutuklanıyor. Raphael Obadia 22 Ekim 1942 tarihinde Auschwitz'de katlediliyor. Ailenin diğer fertleri mucizevi bir şekilde ölüm kamplarına gönderilmekten kurtulmayı başarıyor.

Samuel ve Rose Asseo çifti: Samuel 7 Mart 1905 İstanbul, Rose (kızlık soyadı Albohair) 1 Ocak 1907 Üsküdar İstanbul doğumlu. Fransa'ya gidiyorlar, Fransız vatandaşlığına geçiyorlar, Paris'te "Küçük İstanbul" olarak adlandırılan Popincourt çıkmazında oturuyorlar. 1942'de ikisi birlikte tutuklanıp Drancy toplama kampına, oradan da 28 Eylül 1942'de 38 numaralı konvoyla Auschwitz'e gönderiliyorlar. 29 Eylül'ü 30 Eylül'e bağlayan gece Auschwitz'e ulaşıyorlar ve katlediliyorlar.

David Alfandari: David'in babası Gabriel Alfandari 1920'de iki erkek kardeşiyle birlikte İzmir'den Fransa'ya gidiyor. 1921'de İzmir'de evleniyor ve on yıl boyunca ailesini ziyaret etmek ve para vermek için Marsilya'dan İzmir'e gidip geliyor. Bu sırada üç çocuğu oluyor. David, 1922'de, Isaac 1924'te ve Rebecca 1926'da İzmir'de doğuyor. Baba Gabriel Alfandari 1930'da eşini ve çocuklarını da Marsilya'ya getiriyor ve L'Estaque'a yerleşiyorlar, bir dükkân açarak İzmir'de yaptığı işine devam ediyor.

Kasım 1942'de Almanların Marsilya'ya ulaşmasıyla birlikte aile başlarına gelen felaketin farkına varıyor. Birçok kez uyarılıyorlar, onlar da saklanıyor. Ama David La Ciotat'da bir iş buluyor ve oraya trenle gitmesi gerekiyor. 11 Mayıs 1943'te Gestapo'nun bulunduğu trende yaptığı kontrol sırasında tutuklanıyor. Birkaç kez ailesine gizli mektuplarla ulaşmaya çalışıyor. İlk önce Marsilya'daki Saint-Pierre hapishanesinden gönderdiği notta, "Türk konsolosluğundan müdahale etmesini isteyin. Henüz reşit olmadığımdan Türk vatandaşlığını tercih ediyorum," diyor, ardından götürüldüğü Paris'teki Drancy toplama kampından Auschwitz'e gönderilmeden bir gün önce, 22 Haziran 1943'te şunları yazıyor: "İyi olduğumu size bildirmek istiyorum. Bir meçhule doğru gidiyorum. Benden haber alamazsanız kaygılanmayın, çünkü size gerçekten yazamayabilirim."

Bundan bir gün sonra, 23 Haziran 1943'te ölüm kampına yola çıkarıldığı trenden dışarıya attığı son notta şöyle diyor: "Benim için kaygılanmayın. Birleşmenin çok yakın olduğuna inanıyorum, artık Drancy'ye hiç koli yollamayın. Ebeveynlerini hiç olmadığı kadar düşünen oğlunuz. David Alfandari."

Rosa, Esther ve Gisèlle-Claire M'Sallam: 24 Nisan 1941'de Paris'te doğan Gisèlle-Claire M'Sallam, Marcel ve Esther Bensasson'un kızıydı. Babaannesi Roza Tunus'ta doğmuştu, annesi Esther ise Bursa'da. Bu

üç kuşak, canlı bir Sefarad Yahudi cemaatinin olduğu Paris'in banliyölerinden Champigny-sur-Marne'da birlikte yaşıyorlardı. İhbar sonucu babaanne, anne ve küçük kızı 30 Haziran 1944 tarihindeki 76 numaralı konvoyla Auschwitz ölüm kampına gönderildiler. Üç yaşındaki Gisèlle-Claire'in babası Marcel işten döndüğünde evde kimse yoktur...

Sonuç olarak, soykırım kurbanları anısına hazırlanan tüm kitaplar içinde özel bir yeri hak eden bu anıt-kitap Fransa'daki Sefarad Yahudilerinin anılarını ölümsüzleştirerek gelecek kuşaklara aktarıyor ve bir daha asla benzer acılar yaşanmaması için her türlü ayrımcılığa, ırkçılığa, haksızlığa ve zulme karşı mücadeleye davet ediyor...

Abstracts (İngilizce özetler)

Memory of the ordinary things: Dwelling, material world, landscape in a conservation area in Turkey

GÜLDEM BAYKAL BÜYÜKSARAÇ

This article discusses the materiality and spatiality of social life, problematizing the human-environment relationship in a conservation area in Turkey, based on research findings regarding the Köprülü Kanyon National Park. Rather than the ecological, cultural and economic values of the park, the discussion is focused on things that the hegemonic conservation perspective has marginalized and made invisible, the ordinary things of everyday life, particularly the material forms that have been used and damaged, and sometimes worn-out without having been used. This material world, in which the dwelling and subsistence practices of the local community are embodied, enables us to conceptualize a heritage landscape as an assemblage of intertwined social practices and temporalities, and also renders the other stories of the region audible. The material context reveals the textual diversity of a landscape, in other words, the potential of the landscape to generate different memories, different meanings, and the symbolic conflicts it contains, by pointing to the different stories that the space harbours.

Keywords: Köprülü Kanyon National Park, Selge, material world, dwelling, landscape, conservation.

*

Sincerity from popular culture to politics: The case of *Şokopop* and Seda Sayan

MESUT YÜCEBAŞ

Nowadays, having a rhetoric of sincerity is seen as a necessity of politics in Turkey. A politician who is considered to be sincere can only force the power areas. But this political discourse ends in the deep waters of populism. Meanwhile, one of the major sources of sincere political language in Turkey is popular culture. The intimate language filtered by the media stars is also transferred to the political space. In this study, intimate language in popular culture is examined and the relations between populist political discourse and popular culture are questioned through an online program about a media star.

Keywords: Sincerity, popular culture, populism.

*

Almost prisoners: The prisoners' relatives

İPEK MERÇİL

The number of prisoners is rapidly increasing in the world as well as in Turkey. The prisoners generally continue to have a relationship with their family members who remain outside. After their imprisonment, their relatives are faced with emotional, social and financial difficulties. This field work was conducted between September 2017 and July 2019 in Istanbul and in Bursa with 12 family members (older than 18 years of age) of incarcerated people. This article reports on the findings of the mentioned qualitative study and analyzes how the lives of the prisoners' relatives are effected; the nature of social and financial difficulties they faced with and the solutions they developed to overcome those difficulties; in short, the cost that the prisoners' relatives pay as a result of imprisonment. Our findings demonstrate that the relatives of prisoners are effected in terms of their educational, professional and personal lives. Their daily lives are reorganized according to the prisoners' visiting and telephone schedules, and they are alienated in their social environments.

Keywords: Prisoner, prisoners' relatives, prison, stigma, exclusion, visit.

*

An anti-capitalist view of social entrepreneurship: The case of Cuba

İLKER CENAN BIÇAKÇI

The concept of social entrepreneurship has gained importance as the reputation management tools of the neoliberal state that abolished the social welfare mentality. Despite the positive perception created among the public, social entrepreneurship practices executed under the guise of altruism aim merely to manage the prob-

lems caused by capitalism. On the other hand, Cuba, offering a serious alternative to capitalism, sets a precedent based on the socialist entrepreneurship practices implemented under normal conditions and in times of crisis. Moreover, feelings of altruism constituting the basis of social entrepreneurship, comes to life in Cuba and similar regimes where collective culture is influential contrary to the capitalism dominated by individualistic culture. In order to solve the socio-economic and ecological problems posed by capitalism, primarily socialist initiatives are required that would transform the anti-capitalist potential into the political will power through globalizing.

Keywords: Social entrepreneurship, social welfare state, altruism, Cuba, socialist entrepreneurship.

*

Able to LGBTI+'s be a teacher? Hercules judge of Dworkin versus judges of Constitutional Court

EZGİ DUMAN

In his writings on how judges should make their decisions, Dworkin mentions about the distinction of rule and principle. In this context, judges should rely on pre-occured basic principles at the point where the legal rules do not provide a solution. In conjunction with this, judges should give priority to rights and freedoms which will provide equal protection for everyone and accept restrictions imposed on rights legitimate only when there are exceptional circumstances. To put it differently, a judge should be a "Herkul" judge who bases her/ his decisions on previous rules of law, but at the same time, who seeks decision that should be made by discontenting it. It is possible to state that a similar approach is maintained in cases which are related matters, such as homosexuality, in which "morals of the society" confront with the freedoms of individuals. In Turkey, Z.A. decision of The Constitutional Court is appropriate to discuss in the framework of the abovementioned views of Dworkin. In the decision which was made in recent history, like 2017, The Court concluded that in terms of the applicant, who was expelled from the çivil service because he is gay, right to respect to privacy and prohibition of discrimination were not violated. The decision does not appear to be a decision, which bases on rights and is adequate to general principles of law naturally the views of the thinker, when it is approached in light of the opinions of Dworkin. Because it can be concluded that the decision is contrary to the principles of recognition of fundamental rights and freedoms and equality, and that compliance with "the morality of society" emerges as a goal.

Keywords: Homosexuality, Constitutional Court, Dworkin, morals, rights, freedoms, ethics, principles, herkul judge.

Toplum ve Bilim

147

Baykan Popülizm, personalizm, patronaj **Akçay** Türkiye'de neoliberal popülizm, otoriterleşme ve kriz **Barkot** 21. yüzyılda toplumsal hafızanın sağ popülist temsili **Atılgan** Pragmatizmin sınırlarında hukuk yaratmak **Tan** Türkiye'de sağ popülizm ve kadın **Dinçer** ABD'de toplu pazarlık kurumunun yapısal dönüşümü **Karaçimen** Kadınlara yönelik bankacılık faaliyetlerinin yaygınlaşması **Ünlü** Arendt ve Marx'la siyasal bir emek kategorisine doğru

148

İslamoğlu Roger için... **Öztan** Askerî disiplinden "kontrollü liberalleşme"ye **Kaynak** 12 Eylül sonrası "ideal aile" kurgusu **Yumul** "Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" **Kurt** Oğuz Atay ve Dostoyevski **Aras** Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın

149

Mert İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (I) **Başaran** Sosyal refah ve sekülerleşme **Birer** Bir maden kenti: Değirmisaz **Bekmen** "Dışsallıkların" parasallıştırılması **Değer** Uluslararası Ceza Mahkemes'ne *coup d'etat* **Doğan-Arslan** İzlanda Tencere Tava Devrimi **Odabaşı** Peron'dan Trump'a, *Faşizmden Popülizme*

150

Mert İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (II) **Öztürk-Kart** Borçluluğun küçük üretici üzerindeki tezahürleri **Karaçimen-Değirmenci** Doğu Karadeniz'de çay tarımının çelişkili sürekliliği **Araz** 1840'ların ortalarında Gerede'de kıtlık ve kuraklık **Yüce-Çelik** Ortasınıf erkeklerin ev içi emeğe "saygıları"

151

Mert İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (III) **Orhon** Kolektif nostalji ve Yeni Türkiye'nin toprağa dönenleri **Demir** Mübeccel B. Kıray'ın *Ereğli*'sine karşılaştırmalı bir bakış **Civralı** Almanya, sportif entegrasyon ve "biz çatısı" **Yaşartürk** *Ana Yurdu*'nda yazmanın ve hazzın imkânları **Ulusman** "Kimin Kanonu": Bir etkinliğin ardından notlar **Ay** Romantik Avrupa ve İtalya'nın hayaleti

152

Mert İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri (IV) **Dinçer** Savaşın gölgesinde "adalete bağırmak" **Meşe** Butler'da öznelliğin ve failliğin imkânları **Öksüz** Siirt'teki Koçerlerin etnikleşme süreci **Bakıner** Koronavirüs günlerinde ölümün yönetimi **Demir** Dirimsel belirsizliğin güncel topolojisi **Zengin- Arslan** Agamben ve büyük körlüğü **Işlar** Pandemi sonrası ekonomik küçülme üzerine **Özen** İnsanlığın koronavirüs kavşağı

153

Büke Bir gıda rejimi olarak kapitalizm ve tarım/köylü sorunu **Borlu** Tarımda finansallaşma, mülksüzleşme ve girişim sömürüsü **Ayalp** İzmir'de alternatif tarımsal gıda inisiyatifleri **Öztürk-Kentel-Emre** Türkiye'de tarım ve kırda sosyoekonomik değişim **Pelek** "Yeni Köylülük" mü yoksa "Yeni İşçilik" mi doğuyor? **Tatari** Süt teknobilimleri ve Kars Kaşarı Coğrafi İşareti **Arpacı** Cesedin metalaşması **Ay** Edebî bilgi, bilimsel bilgi ve yeniden "iki kültür"

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002